

Michael von Brück

Einheit der Wirklichkeit

*Gott, Gotteserfahrung und Meditation
im
hinduistisch-christlichen Dialog*

Chr. Kaiser Verlag

6867475-2



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Brück, Michael von:
Einheit der Wirklichkeit: Gott, Gotteserfahrung
und Meditation im hinduist.-christl. Dialog /
Michael von Brück.*

*München: Kaiser 1986
ISBN 3-459-01654-X*

© 1986 Chr. Kaiser Verlag München
Alle Rechte vorbehalten, auch die des auszugsweisen Nachdrucks,
der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung;
Fotokopieren nicht gestattet.
Umschlag: Ingeborg Geith, München
Satz: Satzstudio Bettina Hegglin, Krailling
Druck und Bindung: Sommer, Feuchtwangen
Printed in Germany

P 26/10/11

INHALT

Vorwort (Heinrich Ott)

Einleitung	1
------------	---

I. NICHT-DUALITÄT IM HINDUISMUS

1. Das absolute Brahman	13
Grundlagen der Advaita-Philosophie	14
Tad Ekam	19
Saccidānanda	23
2. Die Lehre vom Ātman	28
Das Selbst aller Wesen	28
Analogie und via negativa	31
3. Erscheinungsweisen des Einen	34
Māyā	34
Theorie der Projektion	38
Transpersonales Absolutes – Personaler Gott	40
Schöpfung	43
Prāṇa: die Urenergie	47
Einheit von Materie und Geist	48
Karman, Wiedergeburt und Geschichte	49
Triadische Strukturen	52
4. Die nicht-dualistische Erkenntnis	53
Advaita Epistemologie	53
Jñāna	55
Gnade und Gebet	57
5. Theorie und Meditationspraxis	59
Mokṣa	61
Die Wurzel des Bösen	61
Jīvanmukta	62
Yoga und Meditation	64

II. NICHT-DUALITÄT DER TRINITÄTSLEHRE

6. Entwicklung des trinitarischen Denkens	67
Theologische Wurzeln	67
Religionsgeschichtlicher Einfluß	70
Irenäus und Tertullian	71

Origenes	75
Athanasius und die Kappadozier	77
Augustinus	80
7. Nicht-Dualität in der Mystik und bei Luther	84
Die Wolke des Nichtwissens	85
Seuse und Tauler	88
Luther	96
8. Vollendung der Synthese: Hegel	109
Sein und Nichts	109
Trinität	111
Nicht-Dualität und Freiheit	114
Individualität und Geschichte	116
9. Einheit und Selbstunterscheidung in der gegenwärtigen Diskussion	118
Einheit als Subjektsein	118
Selbstunterscheidung als Personalität	121
 III. EINHEIT DER WIRKLICHKEIT	
10. Die trinitarische Einheit der Wirklichkeit	132
Advaita und Trinität	132
Ursprung im Vater	141
Verwirklichung im Sohn	142
Kreativität im Geist	148
Einheit der Wirklichkeit	155
11. Nicht-dualistische Erfahrung	159
Meditatives Ganzheitsbewußtsein	161
Verifikation der nicht-dualistischen Erfahrung	165
Sinnliche Erkenntnis – mentale Erkenntnis – spirituelle Erkenntnis	168
Trinitarisches Ganzheitsbewußtsein	173
Wege zur Erfahrung: Gebet – Yoga – Meditation	176
12. Personalität der Wirklichkeit	186
Person und Transpersonalität	186
Sünde, Freiheit und Liebe	193
Guru und Gemeinschaft	198
Wiedergeburt oder kontinuierliche Manifestation?	204

13. Heilswirken Christi und die Einheit der Wirklichkeit	225
Tragweite des Christuserignisses	225
Fremderlösung – Selbsterlösung	236
Synkretismus oder kreative Integration?	240
Dialog – Mission – Konversion	243
14. Umkehr zur Einheit – Kosmische Solidarität	254
Nicht-Dualität als Prinzip der Ethik	254
Aktion, Liebe und Kontemplation	259
Kosmische Solidarität	264
Abkürzungen	267
Anmerkungen	268–323
Personenverzeichnis	324
Sachverzeichnis	327
Sanskrit – Glossar	338

Daß die Begegnung zwischen den Weltreligionen im Begriff ist, zu einem, ja vielleicht gar zu *dem* großen Thema im Denkprozeß christlicher Theologie zu werden, darüber besteht schon eine weitgehende Übereinstimmung der Ansichten. In Tat und Wahrheit können wir sogar unser eigenes Glaubenserbe und die christliche Botschaft selbst zukünftig nur noch wirklich verstehen und verständlich machen im Kontext dieser Begegnung, im Bewußtsein der Tatsache, daß das Christentum nicht allein ist, daß es die Wirklichkeit der andern Religionen nicht mehr praktisch ignorieren noch deren Herausforderung durch bloße marginale Polemik von sich fernhalten kann. Wie sollte man zum Beispiel christliche Gotteslehre weiterdenken können, ohne hinduistische Begriffe wie *Ātman* und *Brahman*, ohne buddhistische Begriffe wie *Dhamma* oder *Sūnyata* mit-zu-denken?

Eine ähnliche Konvergenz der Meinungen zeichnet sich heute ab: daß, wie es auch der Autor des vorliegenden Buches beredt zum Ausdruck bringt, die Begegnung und das Gespräch der Religionen dazu beitragen wird, das Bewußtsein der Menschen zu ändern, was dann seinerseits einen Einfluß haben wird auf die Lösung der großen globalen und gesellschaftlichen Probleme unserer Zeit. Ich erinnere hier an eine These der Ökumenischen Konferenz von Chiang Mai, 1977, über den interreligiösen Dialog: Die Weltreligionen können, sofern sie sich dialogisch einander zuwenden, einen entscheidenden Beitrag leisten zur Befreiung der Menschen und zur menschlichen, gesellschaftlichen Lebensqualität der Zukunft.

Engagiert man sich auf dem Felde der interreligiösen Begegnung, so erlebt man Überraschungen. Man wird inne, daß man als Theologe manchmal Vorbegriffe mitbringt, welche zur erfahrenen Realität der Religion nicht mehr passen. So hat man zum Beispiel die *advaitische* Frömmigkeit zumeist als monistischen Pantheismus verstanden. Das ist höchstens oberflächlich gesehen zutreffend. Das implizite Vorurteil in dieser Sicht ist, daß ein „monistischer Pantheismus“ ein personales „Gegenüber“, ein Ich-Du-Verhältnis ausschließe. Ich denke hier aber an einen Mann wie den indischen Heiligen Swami Ramdas (1884–1963), der einerseits eine pantheistische Sicht („Gott in allen Dingen, alle Dinge in Gott“) gegen eine „theistische“ theistisch vertritt, dessen Spiritualität und persönliches Gebetsleben andererseits aber ganz und gar geprägt ist von einem persönlichen Vertrauen zu Gott bis in den Bereich der *providentia specialissima*, bis hin zu den kleinsten Begebenheiten im eigenen Leben und im Leben der Nächsten. Unser theologisches Etikett von einem „monistischen Pantheismus“ verliert hier offenbar jeden Sinn.

A-dvaita, Nicht-Zweiheit, dürfte sich überhaupt keineswegs decken mit unserem Begriff des Monismus. Advaita meint viel eher das, was wir im christlichen Raum die Souveränität und Einzigartigkeit Gottes nennen, im Sinne der Gedanken des Nicolaus Cusanus über das „*Non aliud*“: daß Gott

im Verhältnis zu uns und zur Welt eben nicht der „andere“ ist, der uns begrenzt und eben darin seinerseits von uns begrenzt ist.

Was für das Nachdenken im Raum der Begegnung zwischen den Religionen nottut, sind Einzelstudien, Studien einzelner Fälle der Begegnung, Konfrontationen einzelner Begriffe und Anschauungen, wie Advaita und Trinität, welche die in solcher Begegnung zutage tretenden Strukturen analysieren, in ihrer wechselseitigen Nähe und Fremdheit, in ihrer wechselseitigen Beleuchtung der einen durch die andere. Dialogische Theologie, heute ein Gebot der Stunde, ist eine Theologie, die nicht von vornherein Bescheid zu wissen meint, sondern sich auf das Abenteuer der Einzelbegegnung einläßt. Denn eine allgemein gehaltene „Theologie der Religionen“, als einheitlicher Entwurf, wird uns kaum weiterführen. Sie kann auch gar nicht geleistet werden, da der Erfahrungsgrund, aus dem ein wesentliches Denken allererst hervorzuwachsen vermag, in solcher Breite bei einem einzelnen Denker gar nicht gegeben sein kann.

Dagegen führen wohl Einzeluntersuchungen aufgrund der erfahrungsmäßigen Vertrautheit mit einer bestimmten Begegnungssituation und Dialogsituation weiter, und ihre allfälligen Ergebnisse oder Ausblicke können dann heuristische Bedeutung gewinnen im Blick auf künftige Denkwege und Erfahrungen.

Zu dieser Gattung gehört die Arbeit über Advaita und Trinität meines Freundes Michael von Brück, dem ich selber übrigens meine erste direkte Erfahrung der Spiritualität des Hinduismus verdanke und zugleich damit die Einsicht, daß ein verbreiteter Intellektualismus unserer westlichen christlichen Theologie im Angesichte der Wirklichkeit gelebten Glaubens als zu leicht befunden wird (unser intellektualistischer Stil der reinen Distinktionen, Positionen, Gegenpositionen und gelehrten Anmerkungen), und daß wir uns nach Denkwegen eines neuen, dialogischeren Stils umsehen müssen.

Basel, im Juni 1986

Heinrich Ott

Die abendländische Kultur ist mehr von der Reflexion, die asiatischen Kulturen sind mehr von der Meditation bestimmt. Die Begegnung beider erscheint mir manchmal als das eigentliche weltgeschichtliche Ereignis der gegenwärtigen Jahrhunderte.

Carl Friedrich von Weizsäcker¹

I.

Die These von der Rationalität des Abendlandes und der meditativen Gestimmtheit Asiens bedarf der Interpretation. Das Verhältnis zwischen rationalem Denken und meditativer Erfahrung ist nicht zureichend geklärt. Implizit ist dieses Problem Gegenstand der vorliegenden Arbeit. In Asien findet sich zumindest ansatzweise auch all das, was unsere Kulturen der letzten beiden Jahrtausende geprägt hat. Und umgekehrt dürfte in Europa vieles von dem lebendig sein, was wir die meditative Grundhaltung nennen können.

Die Begegnung zwischen europäischen und orientalischen Kulturen findet täglich auf vielfältige Weise statt. Für diesen Austausch gibt es mehrere Gründe. Schon jetzt ist abzusehen, daß diese Begegnung für beide Seiten schicksalhaft sein wird. Zumindest hinterläßt sie unauslöschbare Spuren, sehr wahrscheinlich wird sie aber das Paradigma der jeweiligen Weltanschauungen verändern. Was Thomas KUHN² mit Blick auf die Geschichte der wissenschaftlichen Revolutionen den *Paradigmenwechsel* genannt hat, kann auf gesamt-kulturelle Bewegungen übertragen werden. Paradigmenwechsel sind grundsätzliche Veränderungen einer kulturellen Grundverfassung. Sie sind Wendepunkte für die betreffenden Völker. Sie verändern die Art der Wahrnehmung ebenso wie Verhaltensmuster, Erziehungsideale und soziale Beziehungen.

Die Konfrontation verschiedener Kulturen oder Wahrnehmungsweisen innerhalb einer Kultur – wie etwa die zwischen dem heliozentrischen und dem geozentrischen Weltbild – hat in der Vergangenheit zu derartigen Paradigmenwechseln geführt. Auch heute steht die Menschheit an einem Wendepunkt ihrer Geschichte, und es ist wahrscheinlich, daß die Begegnung zwischen Europa und Asien nicht der einzige, aber ein wichtiger Faktor bei der Herausbildung eines neuen Paradigmas der Wahrnehmung, des Verhaltens, der politischen Organisation und auch des religiösen Denkens ist. Falls atomares Machtkalkül oder rücksichtslose wirtschaftliche Ausbeutung diese Geschichte nicht beenden, wird sie eine verstärkte Begegnung von Völkern und Religionen mit sich bringen.

Der gegenwärtige Paradigmenwechsel ist aufs engste verknüpft mit einem Bewußtsein von der *Einheit der Wirklichkeit*, das sich allmählich herausbildet. Unter dem neuen Paradigma lernen wir, das Leben als Ganzheit zu sehen und

erkennen dabei, daß rational definierbare Begriffe die Ganzheit schwerlich erfassen können. Die Rationalität verführt vielmehr zur fragmentierten Wahrnehmung. Fragmentierung ist das Resultat einer Betrachtungsweise, die verschiedene Teilaspekte nicht koordinieren kann oder will. Um der Fragmentierung auf allen Gebieten des Lebens entgegenzutreten – genau in dem Moment, da diese Betrachtungsweise katastrophale Folgen zeitigt – bedarf es einer ganzheitlichen Methode der Wahrnehmung, die sich mit Hilfe östlicher Meditationswege ankündigt. Der verblüffende Erfolg, den derartige Bewegungen haben, hängt mit der Angst vor den Konsequenzen der Rationalität zusammen. Gäben wir aber die Rationalität auf, würden wir unsere Lebensgrundlagen zerstören. Das Problem ist demzufolge die Suche nach Möglichkeiten, die Begegnung der Kulturen so zu vollziehen, daß Rationalität und meditatives Bewußtsein in ihrer Polarität ein neues Feld von Wahrnehmung erlauben, das uns die Einheit der Wirklichkeit erfahren läßt.

Um diese brennende Frage der Gegenwart zu verstehen und womöglich zu lösen, bedarf es des Blickes in die Vergangenheit, denn das Denken ist, was es ist, aus seiner Geschichte. Gibt es in der Geschichte der Religionen ähnliche Situationen, Symbole und Begriffe, die uns helfen könnten, den Weg im gegenwärtigen Übergang zu finden? Wir suchen also nach Modellen, die fragmentarisches Denken überwinden helfen. Notwendigerweise muß diese Suche interkulturell sein, und sie setzt den Dialog der Religionen voraus. Sie ist der Vollzug eines Versuches *dialogischer Theologie*.

Die christliche Theologie begäbe sich in die Gefahr der Isolation, wenn sie diese Situation nicht als Chance für die Vertiefung und Erneuerung der eigenen geistigen Geschichte begriffe. Exklusivität und Denominationalismus können weder evangelische Freiheit bekunden noch dem Gebot der Stunde, nämlich der Suche nach Symbolen und Modellen für die Einheit der Menschheit, entsprechen. Nicht um äußerer Opportunität willen sondern aus diesem inneren Grund muß die Begegnung der Religionen ein wichtiges, wenn nicht sogar *das* Thema der gegenwärtigen christlichen Theologie sein.

Dialog ist eine für das Menschsein notwendige Verhaltensform, die schon durch Sokrates zum Erkenntnisprinzip stilisiert wurde. Heute ist Dialog ein weltgeschichtlicher Prozeß. Allein durch Dialog sind Demokratie, Pluralismus, Gerechtigkeit und Frieden möglich. Der heutige religiöse Ökumenismus gründet im Dialog. Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wie auch durch das Dialog-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen hat der interreligiöse Dialog an Bedeutung gewonnen, so daß er das kirchliche Selbstverständnis zunehmend prägt. Die Sechste Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 bezeichnet den Dialog als „gegenseitiges Wagnis, einander und der Welt Zeugnis zu geben in bezug auf verschiedene Auffassungen von der letzten Wirklichkeit“, erwartet von ihm einen Erkenntniszuwachs „über das Wirken Gottes in der Welt“ und möchte dabei „die Einsichten und Erfahrungen, die Menschen anderen Glaubens von der letzten Wirklichkeit haben, um ihrer selbst willen wertschätzen“.³

Wir können hier nicht im einzelnen auf das bisher Erreichte oder auf die ungelösten Probleme allgemein eingehen. Diese Arbeit möchte vor allem einen Beitrag zur Klärung und Deutlichkeit im theologischen Gespräch leisten. Der Dialogpartner ist ein Spiegel, in dem eigene Schwächen und Stärken erscheinen. Die gegenseitige Spiegelung ist ein Weg, zur vertieften Selbsterkenntnis zu finden. Der Höhepunkt des Dialogs liegt dort, wo der *andere* zur Quelle des Selbstverständnisses wird. Dieses Geschehen ist gleichzeitig der Inbegriff personaler *Gemeinschaft*, um die Menschen verschiedenen Glaubens ringen. Auf unsere Studie angewandt heißt dies, daß *Advaita* zur Quelle des Selbstverständnisses der Trinität werden kann. --

Daß der interreligiöse Dialog von der deutschen Theologie noch weitgehend marginal behandelt wird, liegt daran, daß Mehrheitsverhältnisse auch Machtverhältnisse sind.⁴ *Noch* prägt die Struktur der zerfallenden Volkskirchen die Theologie. „Und es besteht die Gefahr, daß die ökumenische Entwicklung, mindestens für diesen Bereich, an den deutschen Kirchen vorbeigeht. Das wäre jedoch für beide Teile ein schwerer Schaden. Für die deutschen Kirchen, weil sie immer mehr in die Provinzialität hineingeraten würden; und für die Ökumene, weil sie das reiche geschichtliche und theologische Erbe der Kirchen Deutschlands braucht.“⁵

Die Situation ändert sich aber, und auch für die deutsche Theologie gibt es mindestens drei gewichtige Gründe, in den Dialog ernsthaft einzutreten, wobei die Kompetenz, die sich aus der genauen Kenntnis der Position des Partners ableitet, aus hermeneutischen Gründen erforderlich ist.

1. Die Entkirchlichung in Europa und der platte Materialismus, der zum Teil auch das kirchliche Leben erfaßt hat, ruft nach einer *grundlegenden* Neubesinnung, mithin nach einem ganzheitlichen Paradigma. Die Meditationswege Asiens versprechen Heilung, und es gilt, theoretische wie praktisch zu prüfen, ob sie uns nicht zumindest auf den Weg der Besserung schicken können.

2. „Sekten“ und „Jugendreligionen“ – wir erachten diese gängigen Bezeichnungen als inadäquat – mit asiatischem und letztlich indischem Hintergrund gewinnen in den „christlichen Ländern“ zunehmend an Einfluß. Die Gründe dafür sind vielschichtig. *Ein* Gesichtspunkt ist jedenfalls, daß sie auf den erwähnten Materialismus (und die Fragmentierung) mit einem für Europa scheinbar neuen Geist- und Gemeinschaftskonzept antworten wollen. Will man die Phänomene verstehen, muß man die Hintergründe kennen, und zwar nicht in polemischer Verzerrung, sondern unter dem Maßstab ihres Selbstverständnisses. So ist uns die Aufgabe gestellt, die indischen Religionen und besonders das, was mit *indischer Meditation* und *Yoga* gemeint ist, zu studieren und zu verstehen. Durch Analyse der theologischen Wurzeln dieser Praktiken könnte es gelingen, deren beinahe magische Anziehungskraft zu verstehen und womöglich Konsequenzen für die eigene Theologie und geistliche Praxis zu ziehen.

3. Was immer der Begriff „Weltverantwortung“ bedeuten mag, er kündigt an, daß wir uns nicht auf traditionelle Weltbilder und -interpretationen, die durch Exklusivität einzelner Kulturentwicklungen geprägt sind, zurückziehen können. Er verlangt ganzheitliches Denken und *globale* Wahrnehmungsstrukturen, die allerdings *lokale* Konsequenzen für das Denken haben. Er verlangt nach einem Gespür für die Einheit der Wirklichkeit, auch wenn man diesen Begriff vermutlich sehr verschieden fassen kann und muß. So erhebt sich die Frage, ob das Wort der dialektischen Theologie von der totalen Differenz zwischen Gott und Mensch nicht durch das zweite Wort einer dialogischen Theologie ergänzt werden muß, die dem Anliegen des ersten Wortes nicht bloß widerspricht, sondern in einen ganzheitlichen Begriff der Wirklichkeit aufhebt, damit der *universale* Aspekt der *pax Christi* zum Tragen komme und die Jünger dieses Herrn tatsächlich Salz, Licht und Sauerteig im weltweiten Kampf gegen die Macht des Bösen bzw. die Bosheit der Macht würden. Keinesfalls darf der Dialog zum Feigenblatt der Mächtigen werden, die miteinander kooperieren, um ihren interreligiösen Frieden auf dem Rücken der Entrechteten auszutragen. Die Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit darf nicht deren faktische Zerrissenheit verschleiern! Daß dies nicht nur eine Reverenz an die Befreiungstheologie ist, sondern direkt mit dem trinitarischen Gottesbegriff *versus* indische Nicht-Dualität zusammenhängt, werden wir ausführlich begründen.

II.

Die Schwierigkeit der Methodik des Dialogs ist das Problem seiner Hermeneutik. Sie kann nur im Vollzug des Dialogs selbst erarbeitet und erprobt werden. Wir unterscheiden verschiedene Ebenen und Dimensionen des Dialogs, wie wir im Kapitel 13 darstellen werden. Es geht nicht um Vereinheitlichung von Theorien, sondern um die „Begegnung von Welten“.⁶ Daß diese Begegnung aber Konsequenzen für die weitere Theoriebildung hat, ist selbstverständlich und wird im Teil III demonstriert werden.

Wir haben weniger einzelne Begriffe miteinander zu vergleichen, sondern Denkmodelle und Funktionen, die bestimmte Begriffe in einem System erfüllen. Damit streben wir anstatt einer punktuellen eine mehr ganzheitliche Methodik an. Dem gegenseitigen Verständnis von *Symbolen* kommt dabei eine Schlüsselstellung zu, denn im Symbol erfahren wir die Wirklichkeit kreativ. Das Symbol ist der Treffpunkt verschiedener Erfahrungssubjekte. Es ist der Ort, an dem sich die Wirklichkeit ihrer selbst bewußt wird, sich spiegelt und wieder mit der Gesamtheit der Wirklichkeit vereint. Durch die Erkenntnis der Symbole haben wir Anteil am kreativen Wachstum der Wirklichkeit. Wenn wir Ganzheit und Einheit der Wirklichkeit verstehen wollen, müssen wir nach Symbolen fragen, die jene Ganzheit repräsentieren und damit letztlich für unser *Bewußtsein* erscheinen lassen. Ein solches Symbol ist die Trinität. Seine Funktion entspricht in Indien dem advaitischen Denken.

Charakteristisch für unsere Methode der dialogischen Theologie ist, daß sie keinen neutralen, gleichsam objektivistischen Standpunkt einzunehmen versucht. Der Dialog der Religionen kann nur in existentieller Betroffenheit geführt werden. Wer in keiner Religion verwurzelt ist, hat sich dem, was alle Religionen auf ihre Weise auszudrücken suchen, nicht unterzogen. Nur wer aus Glauben fragt, kann anderen Glauben sachgemäß wahrnehmen. Diese Arbeit ist also vom christlichen Standpunkt aus geschrieben. Sie will prüfen, ob die indische nicht-dualistische Erfahrung für das Verständnis der Erfahrung Jesu Christi bedeutsam werden kann, und wird erörtern, welche Konsequenzen sich daraus ergeben.

Die Unterschiede zwischen beiden Erfahrungen und Theologien dürfen nicht verwischt werden. Sie liegen aber oft an anderer Stelle, als der erste Blick zu sehen meint. Vor allem müssen wir diesem Buch vorausschicken, daß der Ansatz für Wahrnehmung und die Denkweisen in Indien und Europa weitgehend unterschiedlich sind. Das „geistige Klima“ ist verschieden, und die Mentalität ist anders. Dennoch ergeben sich verblüffende Berührungspunkte, deren Ursachen wir zu ergründen haben. Ob Christus oder die Upanišaden „wahr“ sind, ist Sache der persönlichen Glaubenserfahrung. Ob aber die Bedeutung der Upanišaden im Licht Christi oder die christliche trinitarische Gotteserfahrung im Licht der indischen Religionen vielleicht in besonderer Weise zu Tage tritt, ist Gegenstand der dialogischen Theologie.

Der erste Schritt in der dialogischen Hermeneutik ist das Verständnis von *Begegnung*. Wie das menschliche Ich seine Identität nur dadurch findet, daß es dem anderen Ich begegnet und damit zur gemeinschaftsfähigen Person reift, so wird auch die Begegnung im Dialog der Religionen zur Selbstfindung führen, um *Gemeinschaft* zu ermöglichen. Diese Gemeinschaft wäre nicht bloß im „gemeinsamen Nenner“ verschiedener Anschauungen begründet, sondern im personalen Identitätsspektrum, im gegenseitigen In-und-für-einander-sein, ohne daß die jeweilige Identität aufgeben würde. Auch diese Zusammenhänge werden wir im Kapitel 13 erläutern.

Der zweite Schritt der dialogischen Hermeneutik bezeichnet die theologische Methode: Die einzelnen Symbole und Denkformen sollen so miteinander in Verbindung gebracht werden, daß sie einander spiegeln. Dieser Spiegelungsprozeß kann die Details deutlich werden lassen, und zwar Ähnlichkeiten wie Unterschiede. Da das Bild des gegenseitigen Spiegels einen subtilen Dualismus zuläßt, der sich in der Frage nach der Substanz des Spiegels äußern könnte, bevorzugen wir ein Gleichnis aus der Akustik: Wir stellen ein Symbol oder einen Begriff in den Resonanzraum des anderen und beobachten das Schwingungsmuster, das die spezifische Beziehung beider offenbart, insofern die jeweiligen Ober- und Untertöne erst durch diese gegenseitige Resonanz hörbar werden.

Auf diese Weise können unterschiedliche religiöse Erfahrungen und ihre Begriffe einander „gegenseitig erleuchten“, ohne ineinander aufgelöst zu

werden. Dieses ursprünglich von HEIDEGGER auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie bezogene Bild hat H. OTT auf den interreligiösen Dialog angewandt, um zurückhaltend von einem Kontakt bzw. Berührungspunkten zwischen verschiedenen Religionen zu sprechen.⁷ Wir versuchen, einen Schritt weiterzugehen, indem die Symbole und Begriffe nicht nur zu äußerlichem Kontakt, sondern gegenseitiger Durchdringung angeregt werden, wie dies im Bild der Resonanz deutlich wird. Die resonanzartige Durchdringung bringt die jeweilige Identität auf einem erweitert-expliziten Niveau zum Vorschein. Durch die Annahme bestimmter Qualitäten des anderen kann das eigene Denken eine stärkere, ihm inhärente Leuchtkraft gewinnen.

Durch den interreligiösen Dialog streben wir größere Gemeinschaft zwischen den Religionen an. Das Resultat ist ein differenzierter Reifungsprozeß aller Partner mit dem Ziel der Selbsterfahrung wie der Weltverantwortung. Diese dialogische Gemeinschaft kann Zeichen und Antwort an diejenigen Inhaber der Macht sein, die den anderen abzuwerten belieben und die Zerrissenheit der menschlichen Gemeinschaft für ihre Interessen ausnutzen. Dialog ist der Weg vom Verstehen zu gegenseitigem Vertrauen, das nicht bei Koexistenz stehenbleibt, sondern zur *Proexistenz* gelangt. Wir müssen nicht begründen, daß dieses Sein-für-den-anderen in dialogischer Partnerschaft ein zutiefst christliches Anliegen ist.

Selbstfindung bedeutet, sich selbst zu finden oder sein Selbst zu finden. Wer findet, erfährt etwas. Somit ist Selbstfindung Selbsterfahrung im weitesten Sinn. Wir erfahren Unbekanntes oder es widerfährt uns verloren Gegangenes. Sonst gäbe es nichts zu finden. Wir erfahren nicht, was wir schon wissen, sondern was auf uns wartet. Es wäre demnach nicht verwunderlich, wenn das, was es hier zu erfahren gibt, zunächst als Fahren auf fremden Wegen erscheint. Erst durch tiefere Erfahrung und kritische Prüfung geht uns zunehmend das Licht der *Anamnesis* auf, und was wir erfahren, kann schließlich als das eigene Selbst, das noch verborgen war, erkannt werden. Eigene Traditionen werden klarer erkannt. Indem unterschiedliche Erfahrungen einander gegenseitig interpretieren, werden sie erst voll bewußt. Erfahrungen können aber auch einander ergänzen. Die Dialogpartner können deshalb einander zur je eigenen Tiefe führen. Dialog ist gegenseitiges Geben und Nehmen.

Was wir sind, sind wir aus unserer Vergangenheit. Darum bedeutet Selbsterfahrung auch Hinführung zu dem, was vor uns gedacht war. Selbsterfahrung ist nur durch Bindung an und Vermittlung durch die Tradition möglich. Wir sind, was wir sind, auch aus der Zukunft. Denn die Zukunft ist die Verwirklichung von Möglichkeiten, die jetzt schon implizit bereit liegen, die also zu uns gehören, ohne daß wir uns ihrer explizit bewußt sind. Dialog ist die Explikation, das uneingeschränkte Gegenwärtigsein. Über Zukunft reden wir in Wahrscheinlichkeitsaussagen, und das gilt auch für die mögliche theologische Theoriebildung, die sich im Dialog der Religionen vollzieht.

Gefahren liegen auf dem Weg zur genüge, und darum ist es ein wirklicher Weg. Theologisch unreflektierter Synkretismus wäre eine davon. Eine andere – wie mir scheint gefährlichere -- ist die Komplizenschaft des seichten Kompromisses, der den jeweiligen geistigen Anspruch gar nicht wahrnehmen will oder verdrängt. Wer den Weg scheut, lernt nicht. Wer den Weg geht, bewegt sich zumindest auf das Ziel zu – auch wenn er es vielleicht verfehlt. „Wer das Risiko der Praxis vermeiden will, erfährt auch nicht ihre Chancen.“⁸

III.

Wir müssen die Aufgabe begrenzen. Deshalb können wir in dieser Arbeit nur mit einer indischen religiösen Philosophie, dem Advaita Vedānta, ins Gespräch kommen. Für diese Wahl gibt es mehrere Gründe. Der Vedānta, d. h. im wesentlichen die der vedischen Literatur zugerechneten *Upaniṣaden*, das *Brahma-sūtra* und die *Bhagavad Gita*, hat eine nicht-dualistische (*advaita*), eine modifiziert nicht-dualistische (*viśiṣṭādvaita*) und eine dualistische (*dvaita*) Interpretation erfahren. Die großen Systematiker dieser Schulen waren ŚĀṆKARA, RĀMĀNUJA und MADHVA. Wir beziehen uns auf die *advaitische* Deutung, und hier wiederum hauptsächlich (aber nicht nur) auf ŚĀṆKARA (ca. 800 n. Chr.). Diese philosophische Schule ist in Deutschland besonders durch die Romantik und vor allem durch das Werk von Paul DEUSSEN bekannt geworden. Der Advaita Vedānta ist relativ leicht diskutierbar, weil er durch den brillianten Geist ŚĀṆKARAS in einer beispiellosen denkerischen Leistung systematisiert wurde. Der Advaita Vedānta ist in Indien von weitreichender Wirkung gewesen. Er prägt auch heute das Ringen um den Gottesbegriff. Diese Philosophie ist für uns von besonderem Interesse deshalb, weil sie konsequent ganzheitlich zu denken beansprucht und ein kohärentes Modell der Einheit der Wirklichkeit anbieten will. Der Advaita Vedānta scheint mir der beste Interpret dessen zu sein, was an den von Indien ausgehenden Meditationswegen so außerordentlich fasziniert.

Advaita heißt Nicht-Dualismus. In diesem Begriff wird sowohl die Dualität als auch jeder abstrakte „-ismus“ verneint. Advaita will ein Wegweiser zur advaitischen Erfahrung sein, d. h. zur Erfahrung der Realität als Einheit. Wir können nicht genug unterstreichen, daß damit keine monistische Theorie gelehrt wird; es geht präzise um Nicht-Dualität. Die zentrale Frage im Advaita Vedānta ist, wie angesichts der Nicht-Dualität die Welt der Vielheit erscheinen kann und gedacht werden soll.⁹

Der Advaita Vedānta setzt sich nicht in den Gegensatz zu anderen philosophischen Anschauungen, sondern möchte auch die personalistischen und dualistischen Vorstellungen integrieren. Dies wirft ein bezeichnendes Licht auf das Lehrsystem, mit dem wir es zu tun haben: Die Aussage und damit die Wahrheit hängt vom Standpunkt des Betrachters ab. Von einem bestimmten Standpunkt aus gesehen kann die Welt durchaus dualistisch erscheinen, ja,

können Gott und Welt als Gegensätze gedeutet werden. Auf der Ebene eines höheren integrierten Bewußtseins wird diese Dualität überwunden und dialektisch aufgehoben: es erscheint die Nicht-Dualität der Wirklichkeit.¹⁰ Es könnte die Frage aufkommen, ob hier eine spezifische Bewußtseinserfahrung ontologisiert wird, oder ob eine wirkliche Erfahrung des Seins vorliegt.¹¹ Der Dualismus, der dieser Frage zugrunde liegt, wird jedoch von der advaitischen Philosophie abgelehnt bzw. als überwunden betrachtet.

An dieser Stelle setzt unser Interesse ein. Die zentrale Fragestellung dieser Arbeit kann daher so formuliert werden: Was bedeutet die indische advaitische Erfahrung für den christlichen Gottesbegriff? Können wir zu einer Neuinterpretation der Intentionen der Trinitätslehre angeregt werden, die den christlichen trinitarischen Gottesbegriff in einen universalen Zusammenhang hebt und nicht an jüdischem und hellenistischem Erbe allein orientiert sein läßt?

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Verstehen setzt die Kenntnis der Denkweise des Partners voraus. Deshalb wird im *ersten Teil* die Philosophie des Advaita Vedānta so dargestellt, daß der Leser urteilsfähig in den Dialog eintreten kann. Wir können dabei nicht bis in Einzelheiten der Schulunterschiede vordringen, denn dies wäre für unsere Aufgabe verwirrend und überflüssig. Besonders solche Probleme werden uns interessieren, die für den Dialog der Religionen in bezug auf die Gottesfrage relevant sind. Wir gehen von den Originaltexten aus, deren Exegese den notwendigen Verallgemeinerungen zugrunde liegt. Dabei orientieren wir uns vornehmlich an den Kommentaren ŚĀṆKARAS.

Im *zweiten Teil* wollen wir den christlichen trinitarischen Gottesbegriff neu durchdenken. Dabei ist es unerläßlich, einige Grundzüge der Trinitätslehre darzustellen, wobei wir aber keine umfassende Darstellung anstreben, sondern nur diejenigen theologischen Aussagen erörtern wollen, die für den Dialog mit dem Advaita Vedānta relevant sind und einen Beitrag zu ganzheitlichem Denken darstellen. Wir orientieren uns dabei zunächst historisch an hervorragenden Denkern, die den trinitarischen Gottesbegriff geschaffen oder schöpferisch neu durchdacht haben. Es mag vielleicht zunächst befremden, daß die großen theologischen Summen der Scholastik (bes. *Thomas von Aquino*) kaum behandelt werden. Das hat zwei Gründe: Erstens ist durch hervorragende Studien in der katholischen Theologie im Dialog zwischen THOMAS und ŚĀṆKARA bereits wesentliche Arbeit geleistet worden, daß ich nicht glaube, dem etwas hinzufügen zu können (vgl. etwa die Arbeiten von *Richard V. DeSmet*). Zweitens lebt die Scholastik bezüglich des Trinitätsbegriffs von den Intuitionen des AUGUSTINUS. Erst bei den Mystikern und dann bei LUTHER ist durch eine alle Gedankengebäude zerreißen- de spirituelle Erfahrung die Stufe eines neuen Bewußtseins erreicht, das geschichtlich weitreichende Konsequenzen hatte. Daß gerade im Blick auf LUTHER Ungewöhnliches gesagt werden wird, hängt damit zusammen, daß mir auf dem Hintergrund der indischen Spiritualität die Intensität der Anfech-

tungserfahrung und des Gottesbegriffs des Reformators in neuer Weise verständlich geworden ist. Über LUTHER gibt es gewiß auch anderes und mehr zu sagen. Aber *eine* Seite seines Wesens und *eine* Möglichkeit, seine Theologie zu deuten, soll in dem entsprechenden Kapitel erwogen werden. Vielleicht kann auf diese Weise die lutherische Theologie Wesentliches in den Dialog mit Indien einbringen, der vor allem auf katholischer Seite schon viele reife Früchte gebracht hat. Das System HEGELS stellt den Höhepunkt der ganzheitlich-philosophischen Systeme des Abendlands überhaupt dar. Daß für HEGEL die Trinitätslehre deshalb von größter Bedeutung war, braucht nicht zu verwundern. Dem Problem von Ganzheit und Einheit in der gegenwärtigen trinitätstheologischen Diskussion ist das Kapitel 9 gewidmet.

Im *dritten Teil* wollen wir dann dialogisch einen Gottesbegriff zu denken versuchen, der die advaitische Erfahrung wie auch die trinitarische Erfahrung einander gegenseitig interpretieren läßt. Dies ist der Versuch einer dialogischen Theologie. Ihr Kerngedanke ist die nicht-dualistische Interpretation der Trinitätslehre, die damit als universales Symbol für die Einheit der Wirklichkeit erscheint. Ihre Konsequenzen für den interreligiösen Dialog, für die Frage nach einer christlichen Beurteilung von Meditation und Yoga und für die dialogische Begründung einer universalen Ethik werden anschließend diskutiert.

Es soll nicht der Eindruck entstehen, daß hier eine Synthese gedacht wäre, die sowohl die These des indischen Advaita als auch die These der christlichen Trinität in gleicher Weise aufhebe in ein Drittes, daß somit ein Abschluß erreicht wäre, der gegenüber den beiden Ausgangstheseen einen höheren Standort bezeichnen würde. Vielmehr beabsichtigen wir, mittels des Begriffs der advaitischen Trinität einen Beitrag zur *christlichen* Theologie zu leisten, die auf Grund der Begegnung mit Indien in Bewegung geraten ist und eine Richtung einschlagen kann, die der Universalität des christlichen Zeugnisses in neuer Weise gerecht werden sollte. Unsere Arbeit will einen Anstoß geben. Sie ist nicht Abschluß, sondern Anfang.

An diesem Beginn bin ich jedoch theologischen Denkern verpflichtet, die schon seit Jahren versuchen, in diese Richtung zu gehen. Eine ausführliche Diskussion dieser (meist indischen) Theologen ist hier nicht möglich. Aber es seien in Dankbarkeit und Verehrung wenigstens die Namen von R. PANIKKAR, Swami ABHISHIKTĀNANDA und B. GRIFFITHS genannt.¹² Wo ich ihre Gedanken übernehme, habe ich es angezeigt. Ihr Einfluß auf diese Arbeit reicht aber viel weiter: sie haben mich auf verschiedene Weise gelehrt zu ahnen, worum es in der advaitischen Erfahrung geht, sie nachzuempfinden und ihre spirituelle wie theologische Bedeutung für uns zu erkennen.

Besonders erwähnen möchte ich meinen verehrten Lehrer T. M. P. MAHADEVAN, ein Verehrer ŚĀṆKARA's und selbst anerkannte Autorität in der advaitischen Philosophie. Er hat mich in ungezählten Stunden des dialogischen Gesprächs in die indische Philosophie eingeführt.

Noch einige Bemerkungen zum Aufbau des dritten Teiles sollen der Orientierung dienen. Im Kapitel 10 wird das ganzheitliche Symbol der Trinität nicht-dualistisch interpretiert und in dem Begriff der *Einheit der Wirklichkeit* gedacht. Dies ist der theologische Schlüssel zu den folgenden Kapiteln, die sich mit den verschiedenen *Dimensionen* der Einheit befassen (Kapitel 11–13) und – angesichts der zerrissenen Wirklichkeitserfahrung einer durch Sünde korruptierten Welt – diese Einheit als *Aufgabe* sehen lassen (Kapitel 13–14).

Im Kapitel 11 wird darzustellen sein, daß die Thesen des Kapitels 10 nicht nur theoretische Postulate sind, sondern überprüfbare Hypothesen, die auf Grund einer bestimmten *Erfahrung* aufgestellt wurden. Den Erfahrungsbegriff (Sanskrit: *anubhava*), der im Advaita Vedānta vorausgesetzt wird und auch in diese Arbeit einfließt, phänomenologisch exakt definieren zu wollen, halte ich für verfrüht. Wir wissen noch zu wenig über die advaitische Erfahrung und können nur durch eigene Praxis über lange Zeiträume hinweg zu Erkenntnissen gelangen. Der Begriff *anubhava* weist selbst den Weg. Er ist von der Wurzel *bhu* (sein, werden) abgeleitet und bezeichnet ein „Nahe-heranwerden“, ein „Gemäß-sein“ oder „Dabeisein“. Die advaitische Erfahrung ist demnach die Erkenntnis des letzten Geheimnisses des Seins, die sich durch vollkommenes „Dabeisein“ oder Partizipation an der Wirklichkeit bzw. dem ihr „Gemäß-sein“ erschließt. Daß dialogische Theologie als eine neuartige Theologie der Erfahrung zu betreiben sei, hat auch H. OTT vorgeschlagen¹³, nicht ohne hinzuzufügen, daß es sich dabei keinesfalls um den Rückzug auf eine subjektivistische Erfahrungspsychologie handeln kann, in der das religiöse Subjekt als einzige Quelle der Erkenntnis gilt, sondern daß das Erfahrungsgeschehen *zwischen* verschiedenen Subjekten, die an der Subjektivität Gottes partizipieren, in den Blick kommen muß. Die Frage nach dem Subjekt der religiösen Erfahrung kann, so schlagen wir im Kapitel 11 vor, in advaitischen Kategorien auf neue Weise gestellt werden. Die Analyse und die Betrachtung von Verifikationsmöglichkeiten der advaitischen Erfahrung ist von größter Bedeutung, denn diese Erfahrung erhebt den Anspruch, transformativ zu sein. Als transformative Kraft wäre sie ein wichtiger Schlüssel zu dem veränderten Ganzheitsbewußtsein und vielleicht der Zugang zum ontologischen Grund des genuin christlichen Ideals der *Proexistenz* der Person *für* die Welt.

Diesem Zusammenhang werden wir im Kapitel 12 nachgehen, denn es ist die Reife des Individuums zur Person, in der die Interrelationalität des individuellen Geschicks mit dem Sinn des Ganzen zum Ausdruck kommt. Proexistenz äußert sich in personaler Liebe. Wenn die Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit und die individuell gelebte Proexistenz sinnvoll miteinander in Beziehung stehen sollen, muß Wirklichkeit letztlich personal interpretiert werden und sich in der Ganzheit des Liebesgeschehens vollenden. Dabei darf unter dem Eindruck der Ganzheit die Frage nach dem überzeitlichen Schicksal des individuellen Menschen nicht ausgeklammert werden. Wir wagen deshalb den provozierenden Versuch einer christlichen Interpretation der asiatischen Wiedergeburtstheorien.

Die Grundthese von der Einheit und inhärenten Personalität der Wirklichkeit wird am Kern der christlichen Botschaft überprüft im Kapitel 13. Das Heilswirken Christi als universaler Gnadenakt Gottes kann als Inbegriff der trinitarischen Selbstoffenbarung Gottes erkannt werden und somit als Symbol für die inklusive Einheit der Wirklichkeit erscheinen. Die daraus folgenden Konsequenzen für das Selbstverständnis der Kirche Christi im Dialog der Religionen werden unter verschiedenen Gesichtspunkten, die von der gegenwärtigen theologischen Diskussion vorgegeben sind (Kirche, Mission, Synkretismus, Konversion usw.) erörtert.

Das abschließende Kapitel 14 will den Anspruch der These des Kapitels 10 zumindest andeutungsweise einlösen, daß nämlich die erfahrene Einheit zugleich *Aufgabe* in einer durch Sünde und Egozentrizität entfremdeten Gesellschaft ist. Die wesentliche Frage lautet hier: Was ist ganzheitliche christliche Praxis?

IV.

Eine der großen Herausforderungen an diese Arbeit ist der gravierende Unterschied von Advaita Vedānta und christlicher Gotteserfahrung:

Die vedāntische Erfahrung ist die Erfahrung reinen Seins. Sie ist Rückführung auf das eine ungeteilte Wesentliche. Sie ist Erfahrung der Nicht-Dualität mit Gott, der das Sein (*sat*) ist.

In der personalen trinitarischen Gotteserfahrung geht es um das Wachsen in eine Identität, die *dynamische* Identität ist, im Gegensatz zu einer mehr statischen Identität im Advaita Vedānta eine *kon-krete*.

Trotz dieses Unterschiedes gibt es inhärente wesentliche Beziehungen, die wir im folgenden aufzuklären bemüht sind. Was beide Erfahrungen *letztlich* besagen, kann keiner sagen, der Gott nicht „gesehen“ hat, also keiner von uns (Joh 1,18). Aber in beiden Erfahrungen gibt es latente Beziehungen aufeinander. Der trinitarischen wie der advaitischen Erfahrung liegt das eine Erlebnis der Wirksamkeit und Allgegenwart Gottes zugrunde, das, wenn es den Menschen ergreift, einen neuen Standort eröffnet, die Wirklichkeit zu erfassen. Dennoch verkörpern der trinitarische Gottesbegriff auf der einen Seite und die nicht-dualistische und transpersonale Erfahrung in Indien auf der anderen Seite zwei Möglichkeiten, wie das eine Geistgeschehen Gottes im Menschen manifest werden kann.

Es geht um die brennenden Probleme der Gegenwart. Die avaitische Erfahrung und ihre meditative Verwirklichung könnte zur Geburt eines neuen Bewußtseins beitragen, nach dem die Verantwortungsvollen in allen Lebensbereichen rufen. „Wir brauchen eine furchtlose Erforschung der Frage, was die Einheit von Natur, Mensch und Gott im Lichte der Wissenschaft und eines umfassenderen Ökumenismus, einschließlich afrikanischer und asiatischer

Kulturvorstellungen, bedeutet. Ich meine, daß die Kirchen dann ihre umfassende Verpflichtung, die Erde zu füllen zum Wohl der ganzen Menschheit und aller Geschöpfe, klarer als im Augenblick erkennen würden – bevor es zu spät ist. Wenn wir die Barriere der Armut von nahezu Zweidrittel der Menschen* auf der Erde niederreißen wollen, dann ist eine revolutionäre Veränderung des Verhältnisses des Menschen zur Erde und der Menschen untereinander erforderlich. Die Kirchen der Welt müssen jetzt entscheiden, ob sie an dieser revolutionären Veränderung teilhaben wollen.“¹⁴

Gewiß nur eine, vielleicht aber doch entscheidende Voraussetzung und Chance für solche revolutionäre Neuorientierung könnte in der advaitischen Erfahrung und ihrer meditativen Praxis liegen, da sie ein integrales Bewußtsein schafft und eine ganzheitliche Identitätsfindung des Menschen ermöglicht.

I. NICHT-DUALITÄT IM HINDUISMUS

1. Das absolute Brahman

Die indische Religionsgeschichte weist zahllose religiöse Phänomene, Strukturen und Zusammenhänge auf, die einander durchdringen, so daß ein nahezu undurchdringliches Dickicht die Beobachtung und Beschreibung äußerst komplex macht. Traditionen, Kulturformen, verschiedene Religionstypen überlagern einander derart engmaschig, daß der Isolation und Beschreibung *einer* Tradition, Bewegung oder Tendenz etwas Künstliches anhaftet. Theistische und nichttheistische, aktive und kontemplative, nach Einheit oder Pluralität strebende Frömmigkeitsformen gehen ineinander über. Jede Kaste und jedes Dorf hat praktisch eine je eigene religiöse Lebensform, so daß der Oberbegriff „Hinduismus“ kaum gerechtfertigt erscheint. Und doch gibt es ein schwer definierbares Band, das jene diffus erscheinende Welt zusammenhält.

Eine der auffälligsten Polaritäten, die nicht selten den Subkontinent beinahe zu zerreißen droht, ist die Spannung von Weltlichkeit und Entweltlichung. Die vedische Religion war geprägt von einem Überschwang in der Erfahrung der kosmischen Kräfte und der Natur. Das kosmische Schauspiel und die Macht der Gestirne regten die Phantasie der einwandernden Arier an. Die Welt der Naturgewalten, die Kraft des Pferdes etwa, das Wunder des tropischen Wachstums unter der glühenden Sonne zogen das Auge des stauenden Menschen auf sich. Hier erlebte er die Manifestation des Göttlichen, die Theophanie *par excellence*.

Irgendwann in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends muß eine geistige Wende eingesetzt haben, eine Katastrophe im Wortsinn, die später ganz Asien erfassen und verändern sollte. Alle Lust an der Pracht der Welt und der Glaube an ihre Beständigkeit war erschüttert. Man wandte sich ab von dem Spiel der *māyā* und kehrte die Sinne nach innen. Jenes makrokosmische Schauspiel erregte den Geist nicht mehr. Vielmehr suchten die Weisen (*ṛṣi*), im inneren menschlichen Mikrokosmos ein Zentrum zu finden, das den Grund und Ursprung aller sinnlichen Vielfalt ausmacht. Der *ātman* als das wahre Selbst, das Eine Subjekt, der ruhende Grund wurde entdeckt. Mehr noch, dieser *ātman* offenbarte sich in einer einzigartigen Erfahrung als nicht verschieden von dem *brahman*, dem Seinsgrund schlechthin. Durch Beherrschung des Körpers und der Sinne lernten die *ṛṣi*'s, jener Erfahrung entgegenzureifen, und sie setzten damit eine Entdeckung des Menschen in Bewegung, die bis heute nicht abgeschlossen ist und in veränderter Gestalt gegenwärtig auch die abendländische Kultur erfaßt.

Es ist für Indien eigentümlich, daß die vedische Diesseitigkeit nicht durch eine gewisse Entweltlichung im Vedānta abgelöst wurde, sondern daß beide Tendenzen in immer neuer Gestaltung der Geschichte einander unablässig

begegnen. Gewiß, der Buddhismus und jainistische Bewegungen sind Reaktionen auf eine ritualisierte Opferreligion, die man um 500 v. Chr. nicht mehr nachvollziehen konnte und daher als veräußerlicht empfand. Dennoch sind die Versuche der Abkehr von der Welt, ob sie sich in der vedāntischen Literatur, den buddhistischen Sūtras oder bestimmten Interpretationen der Yoga-Sūtras des PATANJALI niedergeschlagen haben, immer wieder von tantrischen Strömungen eingeholt worden, die das Eine nicht jenseits und in Überwindung des Vielen suchen wollten, sondern die Kraft des Sinnlichen sakramental erfuhren.

Die vedāntische Literatur hat im Laufe der Zeit auf nahezu alle geistigen Strömungen und religiösen Wege (*marga*) Indiens einen bedeutenden Einfluß ausgeübt, wobei sie verschiedenen Interpretationen ausgesetzt wurde. Besonders einflußreich ist die nicht-dualistische (*advaita*) Schule des großen ŚAṆKARA (um 800 n. Chr.) gewesen, weil sie die Strenge und Geschlossenheit der buddhistischen Mādhyamika-Philosophie des NĀGĀRJUNA mit der brahmanischen Religion zu verbinden wußte und damit als *die* restaurative Kraft hervorging, die den Buddhismus in Indien zurückdrängte, indem sie ihn geistig weitgehend integrierte, allerdings die soziale Herausforderung der Buddhisten, nämlich die Überwindung des Kastensystems, zur Seite schob.

ŚAṆKARA begründet philosophisch die in der Bhagavad Gītā gelehrt Einheit der Wege des Handelns (*karma marga*), der liebenden Hingabe an Gott (*bhakti marga*) und der intellektuellen Kontemplation (*jñāna marga*). Er läßt aber keinen Zweifel daran, daß die intuitive Erkenntnis des Einen (*jñāna*) der eigentliche Höhepunkt spiritueller Vollkommenheit ist. Das Handeln ohne Eigennutz (*naiṣkarmya*) sowie die glühende Hingabe an Gott (*bhakti*) sind aber wichtige und notwendige Elemente auf dem einen Weg.

Für ŚAṆKARAS Denken ist charakteristisch, daß er die Wirklichkeit von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet und deutet: dem absoluten Standpunkt (*pāramārthika*) und dem relativen Standpunkt (*vyāvahārika*). Der absolute Standpunkt erschließt die Wirklichkeit als unterschiedsloses Eins und läßt dieses Eine in qualitätsloser und damit apersonaler Gestalt erkennen (*nirguṇa brahman*). Die phänomenale Erfahrung der Vielheit, der raumzeitlichen Differenzierung usw. ist aufgehoben in die Ruhe des Einen.

Der relative Standpunkt (*vyāvahārika*) läßt ein bedingtes, d. h. mit Qualitäten versehenes Eins erkennen (*saguṇa brahman*). Die Erfahrung der Vielheit und Geschichte hat hier durchaus ihr relatives Recht, sie ist aber nicht als *die* Wirklichkeitserfahrung zu betrachten, was der gewöhnliche Verstand irrtümlich tut.

Grundlagen der Advaita-Philosophie

Die Advaita-Philosophie ist gekennzeichnet durch die Nicht-Zweiheit (*advaita*) von erfahrendem Subjekt und erfahrenem Objekt, von Gott und Welt. Trans-

zendenz und Immanenz schmelzen auf einen Punkt zusammen, der jenseits der gewöhnlichen Denk- und Erfahrungshorizonte liegt.

Das personale Zentrum (*jīva*) eines jeden Individuums ist seinem Wesen nach das Selbst (*ātman*), das jenseits aller denkbaren Bestimmungen und Besonderheiten des physisch-psychisch-mentalens Lebens aller Vergänglichkeit sowie dem Wandel entzogen ist. Der *ātman* ist letztlich nichts anderes als die eine und universale Wirklichkeit (*brahman*). Das *brahman* ist unwandelbar, ewig, aus sich selbst seiend und frei von jeder Bestimmung. Es ist das Eine-ohne-ein-zweites (*advitīya*), wahrhaft seiend (*sat*), reiner Geist (*cit*) und vollkommene Seligkeit (*ānanda*). Das Wesen der makrokosmischen wie der mikrokosmischen Wirklichkeit ist eine Einheit, die nur in der Illusion des Menschen auseinanderfällt.

Der Begriff *advaita* ist negativ. Er bezeichnet nicht die Affirmation eines monistischen Ideals, sondern bedeutet Negation des Dualismus, wobei sich die Negation sowohl auf die Zweiheit als auch auf den Versuch bezieht, die Welt als Ganze im logischen Aufbau von unterscheidenden Begriffen, d. h. im rationalen System, zu begreifen.¹

Weil das *brahman* jenseits aller Dualität ist, kann es nicht *begrifflich* erkannt werden und auch nicht bestimmt sein durch die Beziehung von Substanz und Qualität, denn dies würde die Spaltung im Einen voraussetzen. Das *brahman* ist unwandelbar und immateriell. „Da es unkörperlich ist, ist es *aniruktam*, unausdrückbar. Irgendetwas, das mit Attributen behaftet ist, kann in Worten ausgedrückt werden, und was mit Attributen behaftet ist, ist veränderlich, während *brahman* unwandelbar ist. So ist es Quelle aller Modifikationen. Darum ist es unaussprechlich.“²

Für ŚAṆKARA ist allein das *brahman* wirklich, während der Welt Wirklichkeit in diesem Sinn nicht zukommt. In bezug auf den Menschen gilt, daß das personale Zentrum (*ātman*) eine Art „Lebensmonade“ (H. ZIMMER) ist, die hinter dem individuellen Ich (*jīva*) liegt und letztlich nicht verschieden vom Absoluten ist.³

Die große Erfahrung der Nicht-Dualität des Seins ist die Grundlage der Advaita-Philosophie.⁴ Die meisten Menschen sind aber in der Illusion befangen, getrennt von diesem Einen mehr oder weniger unabhängig zu existieren. Diese Illusion schafft Leiden. Darum ist die Advaita-Erfahrung eng mit *mokṣa* (Befreiung) verknüpft. Unser wahres Selbst (*ātman*) ist identisch mit *mokṣa*, nur wissen wir es nicht. Es gibt nichts zu erreichen, was nicht schon immer da wäre. Also muß nur unsere Unwissenheit beseitigt werden, damit Befreiung wirklich wird.⁵

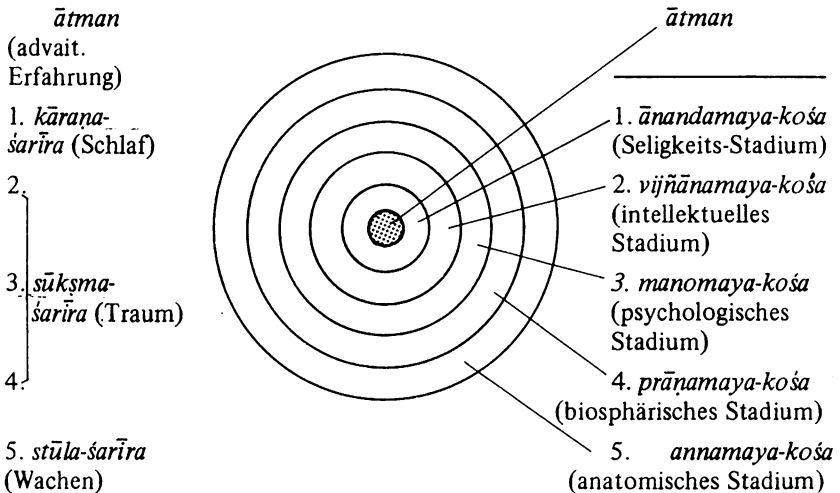
Brahman ist alles und ist in allem. Wer das erkennt, wird zu *brahman*.⁶ Es gilt zu erkennen, „daß die göttliche Lebenskraft, die das Weltall durchdringt und jedem Geschöpf innewohnt, das anonyme, antlitzlose Wesen hinter den zahllosen Masken unsere alleinige, inwendige Wirklichkeit ist“.⁷ Dies ist die Erfahrung der Nicht-Dualität oder *mokṣa*, die allein den letztgülti-

gen inneren geistigen Frieden des Menschen (*śānti*) gewähren kann.

Die philosophische Grundfrage im Advaita Vedānta ist das Problem des Einen und des Vielen bzw. das Verhältnis Gottes zur Welt. *Brahman* ist rein, attributlos und unteilbar. Die Welt aber ist mannigfaltig und besteht aus wandelbaren Erscheinungen. *Brahman* ist Seligkeit (*ānanda*), während die Welt voller Übel und Leiden (*duḥkha*) ist. „Für den Advaitin ist das Problem zu lösen, wie von dem reinen *brahman* die unreine Welt der Menschen und Dinge zur Existenz gekommen ist.“⁸

An dieser Frage zerbrechen die monistischen Systeme, und es wäre völlig verfehlt, ŚĀṆKARA als Monisten interpretieren zu wollen.⁹ ŚĀṆKARA balanciert vielmehr unbeirrt auf dem schmalen Pfad der für ihn maßgebenden Aussage: Gott und Welt sind nicht-zwei (*advaita*). Deshalb wird *brahman* weder direkt als die schöpfersiche noch als die materiale Ursache der Welt verstanden. Es ist nicht die Ursache der Welt, sondern wird als Ursache der Ursache (*yataḥ*) bezeichnet.¹⁰ Es ist der völlig transzendente Grund des Seins, das sich ewig im Werden, andauerndem Bestehen und Auflösung (*janmādi*) befindet. Der Grund ist davon nicht betroffen. Gott ist nicht Materialursache in dem Sinn, daß man ein *deus sive natura* ableiten könnte. Obwohl er ganz immanent und alles durchdringend ist, muß der *ātman* gerade als völlig transzendent gegenüber der empirischen Realität begriffen werden.¹¹ Von Pantheismus kann keine Rede sein.

Der *ātman* ist überdeckt von verschiedenen Schichten, die von innen nach außen einen Stufenbau erkennen lassen, der mit den subtilsten, rein geistigen Ausprägungen der einen zugrunde liegenden Wirklichkeit beginnt und im grobstofflichen materiellen Körper endet. Besonders die Taittirīya-Upaniṣad entfaltet dieses Theorie in folgender Weise:



Im Advaita Vedānta kennt man keinen Leib-Seele-Dualismus. Der Aufbau der Wirklichkeit -- und so auch des Menschen -- ist vielmehr ein Gefüge von Ebenen, die sich durch ihren Grad an Subtilität voneinander unterscheiden. Was einen größeren Wirkungsbereich hat und darum die anderen Ebenen durchdringt, ist subtiler. Eine holistische Psycho-somatologie ist die Folge.

Die fünf Hüllen (*kośa*) sind gleichsam übereinandergelagerte psychosomatische Schichten, unter denen das Selbst (*ātman*) verborgen ist und als innerer Lenker (*antaryāmin*) alles regiert, ohne doch selbst in den Wechsel, der sich in den Hüllen abspielt, verstrickt zu sein. Der materielle Körper ist am wenigsten subtil und heißt *annamaya-kośa*, die aus Nahrung gemachte Hülle. *Prāṇamaya-kośa* ist die schon subtilere Hülle vitaler Energie, die ganz besonders im Atemvorgang beobachtet werden kann. *Manomaya-kośa* ist aus dem Gemüt und den Sinnen gebildet. Auch die *ratio* gehört dazu. Darüber lagert die Funktion des geistigen Verstehens (*vijñāna*). In dieser Schicht ist die höhere Vernunftkenntnis und das intuitive Wissen angesiedelt. Darüber liegt *ānandamaya-kośa*, die „aus Seligkeit“ gebildete Hülle. Es handelt sich dabei nicht um die Seligkeit, die *brahman/ātman* selbst ist, sondern um die Erscheinung derselben in der Welt der Veränderung. Die fünf Hüllen liegen wie Kleidungsstücke über dem Selbst, das am Grunde als integrierendes Kraftzentrum wirkt, wobei seine Integrationskraft nach außen hin abzunehmen scheint. Dies scheint aber nur so, denn unter der advaitischen Erkenntnis sind alle Hüllen in Wahrheit nichts anderes als *brahman*. Die fünf Hüllen bilden drei Körper (*śarīra*), nämlich den grobstofflichen (*stūla-śarīra*), den subtilen (*sūkṣma-śarīra*) und den „Kausalkörper“ (*kāraṇa-śarīra*). Der grobe Körper entspricht dem mentalen Bereich des Wachens (*viśva*), der subtile dem Traum (*taijasa*) und der Kausalkörper dem Tiefschlaf (*prajña*). Diese Zusammenhänge sind wichtig für die Meditation, die durch die fünf Hüllen zum *ātman* vordringen will und darum vom Wachbewußtsein ausgehen muß, um nacheinander mit aller Energie auch das Traum- und Schlafbewußtsein zu durchdringen, bis schließlich im vierten Zustand (*tuṛīya*) der *ātman* erkannt wird.¹² Das hier für den Menschen dargestellte System (mikrokosmischer Aspekt) gilt mutatis mutandis für den Aufbau der Welt (makrokosmischer Aspekt).

Eine höchst interessante Parallele zu den vier Bewußtseinszuständen der indischen Psychologie (Tiefschlaf, Traum, Wachbewußtsein, das Vierte: Realisierung der advaitischen Erfahrung) liegt in der entwicklungsgeschichtlichen Deutung des menschlichen Bewußtseins durch Jean GEBSER vor und wird in etwas veränderter Form auch von Ken WILBER vertreten.¹³ GEBSER unterscheidet fünf Bewußtseinsstrukturen, die sich sukzessiv in der Geschichte der Menschheit entfalten. Diesen Strukturen entsprechen fünf Bewußtseinsgrade:

Struktur	Bewußtseinsgrad	indischer Begriff
Archaisch	Tiefschlaf	<i>prāṇa</i> (Tiefschlaf)
Magisch	Schlaf	
Mythisch	Traum	<i>taijasa</i> (Traum)
Mental	Wachbewußtsein	<i>viśva</i> (Wachbewußtsein)
Integral	Durchsichtigkeit	<i>tuṛīya</i> (advait. Erfahrung)

In Indien verbindet man damit allerdings keine Entwicklungsgeschichte, und die Wertung ist teilweise anders als bei GEBSER. Worauf es aber hier wie dort ankommt, ist der Übergang vom mentalen zum integralen bzw. transpersonalen (WILBER) Bewußtsein, zum *tuṛīya* – Zustand also, der eine ganzheitliche Bewußtseinsintensität bezeichnet. Die Begegnung mit Indien gelangt in dieser Frage an ihren entscheidenden Punkt.

Gott ist innerer Lenker (*antaryāmin*) in allen kosmischen und menschlichen Lebensvorgängen.¹⁴ Er ist das verborgene Subjekt aller Aktivität (Sehen, Hören, Verstehen usw.) und gleichzeitig von aller Aktivität verschieden. Darum wird er der „ungesehene Seher, der ungehörte Hörer, der ungedachte Denker“¹⁵ genannt. Der menschliche Verstand hat seine Aufgabe *innerhalb* des Bereichs der Tätigkeiten oder der *kośas*, er vermag aber nicht, seinen eigenen Grund zu erfassen. Er kann denken, aber er kann das Denken nicht denken.¹⁶ Das *brahman* ist alles in allem. Dort, wo es *saguṇa* (mit Attributen) als persönlicher Gott gesehen wird, kann es verehrt werden. Andererseits ist alles, was ist, in ihm: *yo māṁ paśyati sarvatra sarvaṁ ca mayi paśyati*.¹⁷ Dies gilt unabhängig davon, ob dem Menschen etwas als Lust oder Leid (*sukha* oder *duḥkha*) begegnet.¹⁸

Das Ewige ist nicht außerhalb, sondern *im* Zeitlichen. Das Zeitliche hat deshalb keine Existenz in sich selbst. Dies nicht zu erkennen, ist der Grundirrtum des Menschen. Wenn die Welt als das gesehen wird, was sie wirklich ist – nämlich abhängige Wirklichkeit – ist sie keine Illusion. Die Illusion besteht vielmehr darin, daß wir einen unrealen Begriff von der Wirklichkeit haben und das, was nur Hülle des Realen ist, für real halten. *Wirkliches* Sein (*sat*) kommt nur dem *brahman* zu.

Wir können das Absolute nicht auf Grund unserer mentalen Fähigkeiten in Reingestalt sehen, sondern das Absolute selbst (*nirguṇa brahman*) wird offenbar, indem es als bestimmtes, qualifiziertes und damit begreifbares Absolutes (*saguṇa brahman*) erscheint. Seine Offenbarung konstituiert die Wirklichkeit, die damit einen symbolischen Charakter hat.¹⁹ Das Absolute *ist* das Relative, und das Relative *ist* das Absolute. Dies sind nicht zwei Seiten einer Sache, sondern verschiedene Standpunkte, Aspekte, d. h. kognitive Positionen, von denen aus man die Wirklichkeit betrachten kann.²⁰

In der dem Advaita zugrunde liegenden Erfahrung wird die Dualität von Gott und Welt, Realität und Nicht-Realität, Befreiung und Verstrickung ins Endliche aufgehoben zu *einer* Erfahrung der Gegenwart des Ewigen oder Ewigen Gegenwart.²¹ Advaita ist kein Subjektivismus, sondern sucht zu ergründen,

was Subjekt und Objekt transzendiert:²² Gott, der trotz der *māyā* homogene, unbewegte, reine Bewußtheit ist und damit allem Wandel transzendent bleibt.²³

Trotz dieser Einheitsschau überwindet der Advaita Vedānta nicht eine gewisse Weltferne oder sogar Weltfeindlichkeit.²⁴ Allerdings ist die diesbezügliche Diskussion immer in Gang geblieben. In den verschiedenen Wegen des Yoga und der Tantras, die auf der advaitischen Erfahrung basieren, ihre Interpretation durch den Advaita Vedānta aber ablehnen, sind die Welt und der menschliche Körper in das Gesamtgefüge des spirituellen Lebens integriert.²⁶ Im Yoga ist die Welt, so wie sie ist, real, aber sie muß vergeistigt und als Gegenstand egozentrischer Begierde überwunden werden.²⁷ Auch im Advaita Vedānta liegt der Ton nicht darauf, die Welt zu negieren, sondern das Absolute zu erkennen.²⁸ Die komplexe Einheit zu erfahren, die Wiedergeburt zum vollkommenen ganzheitlichen Leben zu erlangen, macht jede geistliche Übung zu einer Vorwegnahme des Sterbens: Der Mensch stirbt der Welt der Vielfalt, um das Eine zu gewinnen. Ist er durch diesen „geistigen Tod“ hindurchgegangen, erkennt er, daß das Eine im Vielen und das Viele im Einen ist. Nur die Unwissenden trennen beide Aspekte voneinander.²⁹

Als Quintessenz des Advaita können folgende Verse aus der Bhagavad Gītā gelten:³⁰

Wer in den Lebewesen all denselben höchsten Herrn erblickt,
Der nicht vergeht, wenn sie vergehn, – wer das erkennt, hat
recht erkannt.

Denn wer denselben Herrn erkennt als den, der Allen innewohnt,
Verletzt das Selbst nicht durch das Selbst und wandelt so die
höchste Bahn.

Tad Ekam

Einer der ältesten Versuche der Menschheit, den Urgrund der Welt zu denken, findet sich im Rgveda: *tad ekam*, das Eine³¹. Es ist undefinierbar. Man kann nicht einmal sagen, daß es Sein ist, denn dies wäre Bestimmung, die ihre Negation als Möglichkeit in sich trägt, was der Einheit des Einen widerspricht. Auch der Begriff des Absoluten impliziert die Zweiheit und ist somit letztlich ungeeignet. Es ist das Eine, das allem Anfang und auch jeder möglichen Zukunft voraus ist.³² Das *ekam* entfaltet sich als Welt und bleibt doch jenseitig, obwohl es sie durchdringt.³³ Es bleibt nicht abstrakt, sondern wird „Gast beim Menschen“³⁴ genannt. Uralte Hymnen erkennen in ihm den höchsten Gott, der alle Mächte und Kräfte in sich vereint.³⁵ Das *ekam* hat man dann auch schon früh mit dem *ātman* identifizieren können.³⁶

Tad ekam ist eins ohne ein zweites (*ekam eva advitīyam*). Dies ist die einzige Bestimmung, die ihm zukommt, da sie ihm als reine Negation nichts

hinzufügt.³⁷ Es kann zu allem werden, was denkmöglich ist, bleibt aber immer das eine „Dieses“. Darum begegnet in den Texten häufig der Ausdruck *idam sarvam*, alles dieses, der die Wirklichkeit als Gesamtheit bezeichnet.³⁸

Diese Grunderfahrung des *ekam* bestimmt schon am Beginn der indischen Philosophiegeschichte die weitere Entwicklung. Mit dem *ekam* wird das Gleichbleibende, Ewige, Ruhende als höchster Wert betont. Alles Wechselnde, Vergängliche, Vielfache ist untergeordnete Erscheinung.³⁹

Die Philosophie der Upaniṣaden entfaltet das ṛgvedische *ekam* weiter im Begriff des *brahman*. Das Wort ist eine Ableitung der Wurzel *br̥h* und bedeutet „Wachstum“, „Ausdehnung“.⁴⁰ In vedischer Zeit bezeichnet es das heilige Wort beim Opferritual bzw. das Gebet. So ist es der Begriff für die Darstellung und Herbeirufung numinöser Macht. Die Wurzelbedeutung weist auf eine Kraft hin, die sich entfaltet. Diese Bedeutung schwingt auch in der späteren Philosophie mit, die das *brahman* als attributlos und völlig unbegreiflich beschreibt. *Brahman* ist das Große – ein anderer Aspekt der Wurzel *br̥h* – und über das hinaus nichts Größeres denkbar ist.⁴¹ Ein früher Text bezeichnet das *brahman* als „das, was die Ursache des Ursprungs dieses Universums ist“ (*janmādi asya yataḥ*).⁴² Oder es gilt als die reine Wirklichkeit, von der alle anderen Wirklichkeiten abhängen,⁴³ die große ungeborene Seele.⁴⁴ der Herr aller Dinge,⁴⁵ der Lenker und König von allem.⁴⁶ *Brahman* ist selbstleuchtend, selbstgenügsam und hängt von nichts ab.⁴⁷ Es ist das Urlicht, das alles andere offenbart, während es selbst durch nichts offenbar wird außer durch sich selbst.⁴⁸ In der Bhagavad Gītā werden alle diese Aspekte zusammengefaßt und in einer hymnischen Beschreibung des *brahman* besungen:⁴⁹

Das anfanglose (*anādīmat*), höchste Brahman, nicht Sein noch Nicht-sein (*na sat na asat*) wird's genannt.

Hände und Füße, Augen, Köpfe und Mäuler hat es überall,
Auch Ohren hat's in aller Welt, das All umfassend steht es da,
Strahlend durch aller Sinne Kraft, von allen Sinnen doch ganz frei,
Alltragend, qualitätenlos (*nirguṇa*), und doch der Qualitäten froh;
In- und außerhalb der Wesen, sich bewegend und unbewegt,
Unerfaßbar ob der Feinheit, ganz fern und wiederum ganz nah;
Nicht zerteilt in den Wesen und wie zerteilt doch steht es da.
Als der Wesen Träger kenn' es, der sie verschlingt und wiederzeugt.
Das Licht der Lichter wird's genannt, das über aller Finsternis,
Wissen, wißbar, wissenschaftlich, in Jedes Herzen steckt es drin.

Wie schon beim *ekam* so taucht auch in bezug auf das *brahman* das Problem auf, ob das Absolute seiend oder nicht-seiend ist. Beide Möglichkeiten werden ausgeführt: *brahman* ist nicht-seiend, wenn man es als Objekt verstehen wollte, das neben anderen Objekten auch ist,⁵⁰ in Wirklichkeit ist es ohne ein zweites, *idam ekam eva advitīyam sat eva asti*.⁵¹ *Brahman* ist weder Sein noch Nicht-Sein, sondern jenseits dieser Unterscheidung.

Das empirische Wissen (*vyāvahārika*) hat es mit der Welt der Vielfalt zu

tun. Es beruht auf Unterscheidung und Schlußfolgerung. Durch das höhere Wissen (*pāramārthika*) erkennt der Weise das, was nicht wahrgenommen werden kann (*adṛeṣyam*) bzw. was jenseits der Sinneserkenntnis liegt (*agrāhyam*), was unverbunden (*agotram*), farblos (*avarṇam*), ewig (*nityam*), all-durchdringend (*sarvagatam*) und äußerst subtil (*susūkṣmam*) ist. Dies ist der Schoß aller Wesen (*bhūtayoni*)⁵².

Obwohl alle diese Begriffe analogisch das *brahman* bestimmen, gelten diese Attribute doch nicht im eigentlichen Sinn (*mukhyārtha*), sondern sie weisen nur im übertragenen Sinn (*lakṣyārtha*) auf das Gemeinte hin.⁵³ Das *brahman* bleibt jenseits von Name und Form (*nāma-rūpa*). Es wäre nicht das Eine, wenn es nur wissend, mächtig, seiend usw. und nicht das Wissen selbst, Macht selbst, das Sein selbst wäre. Deshalb heißt es, *brahman* ist Wahrheit, Wissen und Unendlichkeit (*satyam jñānam anantam brahma*).⁵⁴

ŚĀṆKARA erläutert, in welchem Sinn *brahman* als *cit* und *jñāna* (Bewußtsein und Erkenntnis) bezeichnet werden kann. Es sind nicht abgrenzende Bestimmungen, die das *brahman* in irgendeinen Gegensatz zu anderem stellen würden. Denn „Erkenntnis, die die wahre Natur des Selbst (*ātman*) ist, ist untrennbar vom Selbst, und so ist sie ewig . . . Das Bewußtsein des *brahman* ist inhärent im *brahman* und kann ihm nicht entfremdet werden, genauso wie das Licht der Sonne von der Sonne oder die Hitze des Feuers vom Feuer ist. Bewußtsein ist nicht abhängig von einer anderen Ursache, um offenbar zu werden, denn es ist seiner Natur nach ewiges Licht. Und da alles, was existiert, unentfremdbar vom *brahman* in Raum und Zeit ist, da (weiterhin) *brahman* die Ursache von Raum und Zeit usw. ist, und da es über alle Maßen subtil ist, kann es nichts geben – ob subtil oder verschleiert oder entfernt oder vergangen, gegenwärtig oder zukünftig – was für (das *brahman*) unerkannt wäre. Darum ist *brahman* allwissend . . . Doch wird durch das Wort „Erkenntnis“ auf *brahman* hingewiesen. Es ist dadurch nicht bestimmt . . . Auf ähnliche Weise ist *brahman* auch nicht durch das Wort *satya* (Wahrheit, Sein) bestimmt, denn *brahman* ist seiner Natur nach bar jeder Unterscheidung.“⁵⁵

Brahman ist Kraft, wie wir oben gesagt hatten. Dieser besondere Aspekt des Absoluten heißt *śakti*. Man unterscheidet drei Formen der Kraft des Absoluten: die Lebensenergie (*prāṇa*), das Wort (*vāc*) und das Denken (*manas*).⁵⁶ In den Āgamas identifiziert man diese drei Kräfte mit dem Willen (*iccha*), der Erkenntnis (*jñāna*) und dem Handeln (*kriya*) Gottes.⁵⁷ *Prāṇa*, *vāc* und *manas* liegen allen Lebensfunktionen des Menschen zugrunde.

Vāc hat vier Namen, die den vier Offenbarungsstufen des Absoluten entsprechen: *parā*, *paśyanti*, *madhyamā* und *vaikhari*.⁵⁸ *Parā vāc*, das höchste Wort, ist das unmanifestierte *brahman*, die implizite und damit transzendente Kraft des Absoluten. Die *paśyanti*-Form (die erscheinende *vāc*) ist die Dimension der Offenbarung. Sie ist Selbstmitteilung des Absoluten und wird darum der kosmischen Form des *īśvara* (persönlicher Gott) zuge-

ordnet. Die *madhyamā*-Form (das Mittlere) ist die geistige Vermittlung und Vorstellung der Offenbarung. Sie wird in ihrer kosmischen Form mit *hiraṇyagarbha* (Goldene Saat) und in der individuellen Form mit der Erkenntnis (*jñāna*) in Zusammenhang gebracht. Die *vaikharī*-Form ist das sinnlich hörbare Wort und entspricht auf kosmischer Ebene der Vielfalt der Erscheinungen (*virūḥ*). Auf die Entsprechung mit den vier Bewußtseinsstadien (Tiefschlaf), Trau, Wachbewußtsein, *turīya*) muß hier ebenfalls verwiesen werden.⁵⁹

So wie das Absolute im *saguṇa*-Aspekt in verschiedenen Offenbarungsstufen erscheint, kann sich auch die *vāc* als Inbegriff der Kraft des *brahman* in verschiedenen kosmisch wie individuell erfahrbaren Formen darstellen. Es ist bezeichnend, daß die vom Individuum (*jīva*) wahrgenommenen Formen der *vāc* im Zusammenhang mit Meditationserfahrungen gedeutet werden.

Da für *brahman* alle Bestimmungen unangemessen sind, erscheint es dem Verstand als *śūnya*, Leere. „*Brahman*, das frei von Raum, Attributen, Bewegung, Effekt und Verschiedenheit ist, das im höchsten Sinne Sein ohne ein Zweites ist, erscheint dem gemeinen Verstand als Nichts.“⁶⁰ Gerade wegen der Freiheit von allen endlichen Bestimmungen ist es aber die vollkommene Fülle (*pūrṇa*). Dies beinhaltet der berühmte Vorspruch zur *Īśa-Upaniṣad*:

pūrṇamaidaṁ pūrṇamidaṁ pūrṇat pūrṇamudacyate pūrṇasya pūrṇamādāya pūrṇahevāśiṣyate.

(Das ist Fülle, dies ist Fülle. Die Fülle geht hervor aus der Fülle. Nimmt man die Fülle von Fülle, bleibt die Fülle.)

Brahman ist nicht Produkt des Werdens, sondern permanentes Sein.⁶¹ Darum kann es keine Verbindungen oder Beziehungen eingehen (*sambandha-anupapatti*).⁶² Wir werden später darlegen, wie man im Advaita Vedānta dennoch versucht, das Problem des Verhältnisses von Gott und Welt im Sinne einer spezifischen „Beziehung der Identität“ (*tadātmya*) zu lösen.

Brahman, so können wir nun verallgemeinern, ist das ontologische Prinzip der Welt. Es ist nicht das Sein, sondern der Grund des Seins. Die Vielheit ist latent in dem Einen, ohne dessen Einfachheit zu nichten. Name und Form (*nāma-rūpa*), so sagt ŚAṆKARA, existieren latent im Selbst. Sie manifestieren sich, bleiben aber in ihrer wahren Natur ununterscheidbar vom *brahman*.⁶³

Wenn *brahman* sich *saguṇa* als Welt manifestiert, bleibt es dabei, was es ist. So kann von einer gleichzeitigen Transzendenz und Immanenz des *brahman* gesprochen werden.

Weil der *saguṇa*-Aspekt die Denkbarekeit des Absoluten ermöglicht, gibt es Gottesbeweise. Die Beweise ŚAṆKARAS erscheinen zwar nicht in ähnlich strenger Systematik wie die Argumente des THOMAS VON AQUINO, sind diesen aber eng verwandt.⁶⁴ ŚAṆKARA kennt das physiko-teleologische

Argument wie auch den kosmologischen Beweis. Eigentümlicherweise fehlt das ontologische Argument.⁶⁵ Man kann es allenfalls implizit in der Bedeutung des Wortes *brahman* finden, das in der Wurzelbedeutung als „das, worüber Größeres nicht gedacht werden kann“, deutbar ist. Zu einem philosophischen Argument ist diese Bedeutung aber nie benutzt worden.

Der physiko-teleologische Beweis wird von ŚĀṆKARA gegen die Sāṃkhya-Philosophie geführt, die in der ungeistigen Urmaterie (*pradhāna*) den Grund der Welt zu erkennen glaubt. ŚĀṆKARA argumentiert, daß ein ungeistiges Wesen nicht geistige, zielgerichtete und sinnvolle Kreativität verursachen kann. Da man zweifelsfrei zielgerichtete und geistige Strukturen in der Welt finden kann, muß man dafür einen zureichenden Grund annehmen.⁶⁶

Die Ansicht, gegen die ŚĀṆKARA polemisiert, ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß sie stärker zwischen Geistigem und Materiellem unterscheidet, als das im Advaita Vedānta der Fall ist.⁶⁷ Im Sāṃkhya vertritt man einen grundsätzlichen Dualismus. Die materielle Welt ist eine Art Natur (*prakṛti*), aus der sich die Welt mehr oder weniger blind entfaltet. Das geistige Gegenprinzip (*puruṣa*) ist ein untätiges Subjekt.⁶⁸ Im Advaita Vedānta hingegen erscheint das *brahman* als persönlicher Gott (*īśvara*) und ist als letzter Grund das gemeinsame Prinzip von Geist und Natur.

Den kosmologischen Beweis trägt ŚĀṆKARA vor,⁶⁹ um darzustellen, wie zwar alles in der Welt aus einem anderen entstanden ist, das *brahman* aber keine Ursache hat, da man sonst einen *regressus ad infinitum* annehmen müßte.⁷⁰ Ein weiteres Argument ŚĀṆKARAS ist als psychologischer Beweis bezeichnet worden.⁷¹ Da Gott die eine Wirklichkeit ohne ein zweites ist, ist er das Selbst aller Wesen. Man kann nicht am eigenen Wesen zweifeln, das der Grund des Zweifels ist. DEUSSEN überschreibt sein diesbezügliches Kapitel nicht ohne Grund: *Cogito ergo sum*.⁷²

Im *saguna*-Aspekt kann also von der Welt auf Gott geschlossen werden. Analogie ist möglich. Das *brahman* in seinem *nirguṇa*-Aspekt jedoch entzieht sich dem Begriff. Es ist das qualitätslose *ekam*, die transzendent-immanente Wirklichkeit. Man kann nur *via negativa* sagen, daß es all das, was wir objektiv als Welt erfahren, nicht ist (*neti, neti*). Denn es ist die Einheit von Subjekt und Objekt, die jenseits rationaler Erkenntnismöglichkeiten liegt.

Saccidānanda

Dennoch gibt es im Advaita Vedānta ein Wort, das *brahman* in seiner ganzen Fülle und Transzendenz beschreibt, ohne daß ihm dadurch begrenzende Attribute auferlegt würden. Es ist weniger ein Begriff als eine hymnische Formel: *saccidānanda* (*sat*: Sein; *cit*: Bewußtsein; *ānanda*: Seligkeit).

Dieser Ausdruck benennt seit alters die absolute Wirklichkeit, obwohl er in dieser Form in den Upaniṣaden nicht vorkommt. Die ursprüngliche Form ist *satyam-jñānam-anantam brahma* (Sein-Weisheit-Unendlichkeit).⁷³

Beide Formeln bedeuten dasselbe. Ein anderer alter Ausdruck ist ebenfalls mit dem *saccidānanda* verwandt: *yo vai bhūmā tat sukham* (was allein unendliche Fülle ist, ist Seligkeit).⁷⁴

Sat-cit-anānda können weder als Teile noch als Eigenschaften des *brahman* gelten. Sie sind vielmehr in ihrer Einheit die wesentliche Natur des *brahman*. Jene gleichsam dreifache Natur unterscheidet das *brahman* von der Welt mit Name und Form (*nāmarūpa*), die unreal und unwahr (*anṛta*), ungeistig (*jada*) und leidvoll (*duhkha*) ist. *Saccidānanda* ist das *brahman* selbst. Wenn *sat*, *cit* und *ānanda* Teile des *brahman* wären, würden sie voneinander verschieden sein. Das ist nicht der Fall. Denn wenn das Sein vom Bewußtseins- und Seligkeitsaspekt getrennt würde, wäre es nichts als träge und leidvolle Natur, mithin nicht das Sein selbst, also unreal (*asat*). Wenn Bewußtsein von Sein und Seligkeit getrennt würde, wäre es nicht-seiend und deshalb letztlich geistlos (*acit*). Es kann auch keine Seligkeit geben, die des Seins und Bewußtseins ermangelt. Würde *saccidānanda* Teile oder Modifikationen bezeichnen, wäre es dem Wandel unterworfen und würde Begrenzungen errichten. Eine begrenzte Wirklichkeit kann aber nicht der Ursprung des Seins genannt werden.⁷⁵

Saccidānanda gilt dem Inder als Inbegriff des Mysteriums schlechthin. Die Vorstellung hängt zusammen mit der Macht oder Kraft (*śakti*) des Absoluten.⁷⁶ *Brahman* ist die eine Potenz, die aus sich selbst alle Erscheinungen aktualisiert, ohne dadurch modifiziert zu werden. *Saccidānanda* bedeutet, daß die eine Wirklichkeit ihrem Wesen nach vollkommene Wirklichkeit, vollkommener Geist und vollkommene Seligkeit ist.⁷⁷ Das schließt den Begriff der vollkommenen Macht oder Kraft ein, die sich in den drei Bestimmungen ausdrückt und darstellt.

Wir wollen kurz auf die einzelnen Bestandteile der Formel eingehen:

Sat: Das Absolute kann weder begrenzt noch bestimmt noch bezogen sein. Von ihm kann, so sahen wir, genau genommen nicht einmal gesagt werden, daß es ist. Um dieser Schwierigkeit nicht auszuweichen und unsere Darstellung nicht durch Hyper-Begriffe zu belasten, sprechen wir hier vom „Sein selbst“, das Sein wie Nicht-sein transzendiert. Sein selbst ist Realität, und die Natur des Realen ist Existenz, wobei aber der Existenzbegriff weder als Erscheinung noch als Spezies des Realen gefaßt werden darf: „Es gibt keine Nichtexistenz des Realen, und es gibt keine Existenz des Unrealen.“⁷⁸ Daß der Begriff der Realität in diesem Sinne gebraucht wird, ist für das Verständnis des Advaita Vedānta wichtig. Er bezieht sich auf absolute Existenz, nicht auf relative Existenz, die nur einen empirischen Realitätsbegriff zuläßt. Jedes empirische Objekt hat fünf Merkmale, die teils absoluten, teils relativen Charakter tragen. Die Partizipation am Absoluten ist also die inhärente Natur der Dinge. Folgende absolute Merkmale werden unterschieden, und nur diese treffen auf *brahman* zu: 1. Existenz (*asti*), 2. Manifestation (*bhāti*) und 3. liebreizende Anziehungskraft (*priyam*). Hingegen sind 4. Name

(*nāma*) und 5. Form (*rūpa*) von Objekt zu Objekt verschieden und gehören deshalb zu den inkonstanten Erscheinungen, die von der kreativen Kraft des *brahman*, *māyā*, hervorgebracht werden.⁷⁹ Existenz, Manifestation und lieb-reizende Anziehungskraft werden mit *saccidānanda* identifiziert.

Die späteren Vedānta-Texte benutzen ein Beispiel, um das eben Gesagte zu erläutern: Erstes Produkt der Kraft des *brahman* ist der Raum (Äther), der stofflich ist, gleichzeitig aber als Ausbreitungsraum für die materielle Objektwelt dient. Äther hat Anteil an der Natur des Absoluten, insofern er existiert (*asti*), manifest ist (*bhāti*) und anziehend wirkt (*priyam*). Jedoch ist Räumlichkeit ein besonderes Charakteristikum, das bestimmend und eingrenzend ist und darum zur Welt der *māyā* gehört. Wenn also gesagt wird, daß Äther im Vergleich zum Absoluten unreal ist, dann heißt dies nicht, daß seine Existenz, Manifestation und liebe reizende Anziehungskraft unreal wären, sondern daß die limitierenden Elemente, die den Raum vom Absoluten differenzieren, nicht in dem Sinne Realität haben, wie sie dem *brahman* zukommt. *Brahman* ist absolute Realität, während alle durch *nāma-rūpa* bestimmten Existenzformen relative Realität sind. Räumlichkeit (*avakāśa*) ist nicht, bevor der Äther (*akāśa*) manifest geworden ist, und wird auch nicht sein, nachdem er aufgehört hat zu bestehen. Was am Anfang und am Ende unreal ist, kann nicht in der Mitte real sein. Die Wesen sind manifest nur im Verlaufe des Erscheinungsprozesses, aber nicht am Anfang und am Ende, d. h. sie sind zeitlich. Das *brahman* über ist überzeitlich. Es ist die konstante Existenz, Manifestation und liebe reizende Anziehungskraft in den zeitlichen Erscheinungen. *Brahman* ist das Substrat aller Erscheinungen.⁸⁰

Die am Beispiel des Äthers demonstrierte Natur des Absoluten im Verhältnis zur Welt ließe sich an allen Gegenständen der Erfahrung nachweisen. Der Realitätsbegriff des Advaita Vedānta lehrt, daß das *brahman* als *sat* keineswegs ein Abstraktum ist, das mit der Erscheinungswelt nicht zu tun hätte. Vielmehr ist das *brahman* als *sat* immanent; die Welt ist real, insofern sie dieses *sat* ist, sie ist unreal, wenn sie abgelöst von ihrem Seinsgrund gedacht wird. Ihre zeitliche und räumliche Relativität ist ihre relative Realität.

Es ist bemerkenswert, daß im Advaita Vedānta eine Explikation des Begriffes *sat* nicht möglich ist, ohne auf die Welt der Erscheinungen, die durch Name und Form bestimmt sind, hinzuweisen. Damit ist eine gewisse Relation zwischen dem Absoluten und dem Relativen gedacht, die aber nicht als Dualität interpretiert werden darf. Die Welt ist, so wie sie erscheint: Explikation des einen *sat*. Sie ist demzufolge nicht-zwei (*advaita*) mit dem *brahman*.

Es wäre verfehlt, in dem *sat* des *saccidānanda* den Ausgangspunkt für eine abstrakte Metaphysik, die in einer Onto-Logik ihre Wurzel hätte, sehen zu wollen. Es sei daran erinnert, daß es sich um eine hymnische Formel handelt, die eine Meditationserfahrung beschreiben möchte. Diese Erfahrung ist die Intuition des Seins, die jenseits der unterscheidenden Rationalität aufleuchtet. Die Erfahrung des „Ich bin“ ist das einzig Gewisse und Unwandelbare,

wobei sofort zu fragen wäre, wer dieses „Ich“ ist. Es ist nicht das empirische Ich, sondern der *ātman*. Ebenso kann von Gott letztlich nur „Er ist“ (*asti*) gesagt werden.⁸¹ Die Erfahrung des Grundes unter den Schichten des Ich ist die Erfahrung der einen Wirklichkeit, des Seins selbst.

Cit: *Brahman* ist nichts als reines Bewußtsein (*cit*). Es hat nicht Bewußtseins als Attribut, das ein Subjekt näher bestimmen würde, sondern *sat ist cit*. Das *sat* hat weder innen noch außen, es ist als solches reines Bewußtsein.⁸² *Brahman* ist weder Subjekt noch Objekt des Bewußtseins, und es hat weder Selbstbewußtsein noch Objektbewußtsein. Das ist die Bedeutung von *reinem* Bewußtsein. R. PANIKKAR beschreibt das *cit* als Kraft der Einheit des *sat*, die nicht verschieden von dem Einen ist, sondern dessen Ausdruck genannt werden kann. Auch in der gewöhnlichen menschlichen Erfahrung kann ja das Bewußtsein die Form der Vielheit annehmen und doch eins bleiben, wodurch die Nicht-Zweiheit im Einen (*ekam eva advitīyam*) deutlich wird. „In der Welt der menschlichen Erfahrung ist das Bewußtsein die einzige Kraft, die das Mannigfache umfaßt, ohne daß es seine Identität und Einheit verliert. Eine Vielfältigkeit der Gedanken wie auch die vielen Objekte und Inhalte des Bewußtseins zerstören nicht die Einheit des Bewußtseins sondern vertiefen sie.“⁸³ Das menschliche Bewußtsein ist nur die Erscheinung des *cit*-Aspekts des *brahman*. Alle Lichter der Welt leuchten nur, wenn sie von dem Einen Licht erleuchtet sind.⁸⁴

Cit ist nicht nur der Grund, aus dem alle menschliche Erkenntnis abgeleitet ist, sondern der dynamische Aspekt des Absoluten überhaupt. Alle Kraft, die das *brahman* in sich entfaltet, ohne sich dabei zu verändern, ist *cit*. Es gibt keinen Wandel im *brahman*, weil *sat cit* ist. Das, was als Polarität von statischen und dynamischen Momenten erscheint, ist im Begriff des Absoluten als *sat-cit* eins. Zur Veranschaulichung könnte hier das Bild eines Kraftfeldes hilfreich sein.

In der berühmten Episode, die in der Taittirīya Upaniṣad erzählt wird, bittet der Sohn Bṛghu seinen Vater Varuṇa um Unterweisung, damit er das *brahman* erkenne. Der Vater antwortet: körperliche Energie (*anna*), Atemenergie (*prāṇa*), Auge (*cakṣu*), Ohr (*śrotra*), Verstand (*manas*), Rede (*vāc*) – dies sind die Mittel, *brahman* zu erfahren. Trachte danach zu erkennen, woraus alle Dinge geboren werden, wodurch sie leben, nachdem sie geboren sind, woraufhin sie sich bewegen und wohinein sie eingehen. Das ist *brahman*.⁸⁵ Die dynamische Kraft (*cit*) des Absoluten (*brahman*) erscheint mannigfaltig und erweist sich in grobstofflichen Formen der Nahrung bis hin zum menschlichen Geist als die eine Basis alles Werdens.⁸⁶ Das Absolute ist der Seinsgrund des Materiellen, aller Lebewesen und ebenso das Prinzip aller sinnlichen Erkenntnis wie des Denkens: „All dies ist in Bewegung gesetzt durch und gebaut auf Bewußtsein (*prājñānetra*), Bewußtsein ist *brahman*.“⁸⁷

Wenn wir *sat* als die Intuition der Erfahrung reinen Seins, des „Ich bin“, bezeichnet hatten, so ist *cit* der Aspekt der Bewußtheit des „Ich bin“. Zu er-

fahren, daß ich bin, und sich dessen bewußt zu sein, ist auf der meditativen Stufe, die jede objektive Vergegenständlichung des Ich hinter sich gelassen hat, dasselbe.

Ānanda: Der *ānanda*-Aspekt des *brahman* wird mit der Bestimmung der liebreizenden Anziehungskraft (*priyam*) identifiziert. Dieser letzte Bestandteil der heiligen Formel *saccidānanda* läßt sich am wenigsten begrifflich aufhellen. Er ist Beschreibung einer Meditationserfahrung. Die Seligkeit (*ānanda*) steigt dort in unbeschreiblicher Intensität auf, wo der Grund (*sat*) bewußt (*cit*) geworden ist, wobei diese Seligkeit nicht ein subjektiv überschwängliches Gefühl des Ich ist, sondern als Aspekt der Selbstmitteilung des Absoluten von diesem gar nicht unterschieden werden kann. Wer die Identität des eigenen Seins mit dem des Weltgrundes erfährt, ist in das Selbst-Geschehen des Absoluten hineingenommen. Dies ist *saccidānanda*, Sein in der Bewußtheit von Seligkeit oder Seligkeit im Bewußtsein von Sein. Die Begriffe werden austauschbar weil sie den einen Prozeß der Vergegenwärtigung der ewigen Gegenwart des Absoluten beschreiben.

Die Wirklichkeit ist in sich nicht tote Ruhe, auch kein mechanischer Ablauf von Entfaltungsprozessen, sondern Ausstrahlung und Angezogenwerden durch Liebreiz (*priyam*).

Ānanda ist des Seins Essenz und vollkommene Offenbarung. Das Wissen, das Varuṇa seinem Sohn Bhṛgu vermittelt, kulminiert in höchster Seligkeit. *Ānanda* ist als Grundstruktur der Wirklichkeit erfahrbar, wenn alle Relativität von Name und Form aufgehoben ist in die Eine Wirklichkeit. *Ānanda* ist deshalb *mokṣa*, Befreiung,⁸⁹ was wir später erläutern werden.

Die Einheit der Begriffe *sat-cit-ānanda* setzt eine gewisse Dynamik im *brahman* voraus. Denn das *brahman* „scheint“, „manifestiert sich“, „durchwirkt alles mit Kraft“ usw. In den Upaniṣaden finden wir eine Fülle solcher Bilder. Gewiß – so fügt der Advaita Vedānta hinzu – erscheint das alles nur dem Spiegel unserer Erkenntnis so. Wenn man aber die Welt als abhängige Erscheinung des *brahman* erkennt, wenn die Gewißheit der Erfahrung des *ātman* mit der Erfahrung der Einheit des Universums verschmilzt und wenn das *brahman* als Grund und Wesen alles Empirischen erscheint, dann hat der Mensch *mokṣa*, Befreiung, erlangt. Dies ist die reale Erfahrung des realen Wesens der Wirklichkeit: vollkommene Seligkeit – *ānanda*.

In der Dreiheit *saccidānanda* deutet sich eine bestimmte trinitarische Rationalität an. *Saccidānanda* ist Sein, das keinen Widerspruch in sich hat. Darum kann nicht im eigentlichen Sinn von Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, also auch nicht vom Selbstbewußtsein (*cit*) des Seins (*sat*) in der Seligkeit (*ānanda*) ihrer Einheit gesprochen werden. Denn Selbstbewußtsein setzt Differenzierung voraus. Die drei Begriffe bezeichnen Aspekte des Einen, nicht aber Beziehungen.

Wir hatten allerdings gesehen, daß vom empirischen Standpunkt aus gesehen (*vyāvahārika*) das *brahman* manifest wird in verschiedenen Formen.

Vom Absoluten Standpunkt (*pāramārthika*) aus gesehen besteht vollkommene Nicht-Dualität. Da alle Beschreibungen empirisch sind, können wir immer nur von Nicht-Dualität sprechen, die durch die Vielheit der Erscheinungen hindurchscheint. Unser Verständnis des *brahman* als *saccidānanda* hängt also ganz und gar davon ab, was wir mit den Begriffen Nicht-Dualität (*advaita*) und Beziehung meinen. Wir werden dies im zweiten Kapitel erörtern.

Das Kapitel 1 können wir so zusammenfassen: „Für den Vedānta ist das Absolute die innere Essenz oder Realität von allem, und als solches ist es immanent und transzendent zugleich. Das Absolute ist weder eine Realität neben anderen noch eine bloße Synthese von empirischen Erscheinungen, noch ist es ein leeres Nichts; es ist das reale Selbst von allem.“⁹⁰

2. Die Lehre vom Ātman

Das Selbst aller Wesen

Die vier „großen Worte“ der vedāntischen Literatur (*mahāvākyani*) sind: 1. *prjñānam brahma* – Brahman ist Bewußtsein. 2. *aham brahmāsmi* – Ich bin Brahman. 3. *tat tvam asi* – Das bist du. 4. *ayam ātmā brahma* – Dieser Ātman ist Brahman.

Diese Worte erläutern auf verschiedene Weise, daß die Wirklichkeit „konzentriertes Bewußtsein“ (*vijñānaghana eva*) ist.¹ Die subjektiven und objektiven Aspekte der Wirklichkeit sind letztlich eins. *Brahman* ist ein und alles, nämlich „über allem, außerhalb von allem, jenseits von allem und doch in allem“.²

Aus der Analyse des vorigen Kapitels können wir schließen, daß *brahman* weder ein der empirischen Welt fernes und unerreichbares vollkommenes Sein noch eine logische Abstraktion von dem Gegebenen ist. *Brahman* ist vielmehr das reale Selbst aller Wesen. Als solches wird es *ātman* genannt. Der *ātman* ist das individuelle absolute Prinzip, das *brahman* ist das kosmische absolute Prinzip.³

Zweifelloos hängt die Vorstellung von einem absoluten Selbst mit der Suche nach dem Prinzip der Einheit der Wirklichkeit zusammen, die auch die Vorsokratiker in Griechenland nicht ruhen ließ. Die älteren Upanišaden geben Zeugnis von ersten tastenden Versuchen. Auch dort ist der *ātman* schon als Geistiges erfaßt, und eine prinzipielle Unterscheidung von Geist und Materie gibt es nicht. Das Selbst ist die Energie, die geistigen wie materiellen Prozesse zugrunde liegt. In späterer Zeit aber breitete sich eine Tendenz aus, das Materielle abzuwerten, indem man ihm eine größere Ferne zum *ātman* zuschrieb.⁴

In den frühen Upanišaden kann *ātman* den Körper bezeichnen,⁵ auch den göttlichen Lebenshauch,⁶ die Bewußtheit,⁷ das Subjekt der Erfahrung,⁸ das

wahre Selbst des Menschen,⁹ das Selbst der Welt,¹⁰ das Subjekt des spirituellen Pfades wie auch des kosmischen Bewußtseins,¹¹ und schließlich das *brahman*.¹² Er ist der innere Lenker (*antaryāmin*): „Der im Zeugungsorgan wohnt, der im innersten inwendig ist, den das Organ nicht kennt, der das Organ von innen regiert (*yamayati*), der ist der innere Lenker, dein eigenes unsterbliches Selbst. Er wird niemals gesehen, sondern ist der Seher, niemals gehört, sondern ist der Hörer, niemals gedacht, sondern er ist der Denker. Er wird niemals gewußt, sondern er ist der Wissende. Es gibt keinen anderen Seher denn ihn, keinen anderen Hörer außer ihm, keinen anderen Denker als ihn, keinen anderen, der weiß, als ihn. Er ist der innere Lenker, dein eigenes unsterbliches Selbst. Alles außer ihm ist sterblich.“¹³

Der *ātman* als *antaryāmin* steht auch für das Integrationszentrum der einzelnen geistigen wie körperlichen Fähigkeiten des Menschen. Als solcher ist er nicht abhängig von den Einzelercheinungen, sondern der Beständige hinter dem Wandel.¹⁴

Man vergleicht den *ātman* mit der Nabe, um die sich die Speichen des Rades drehen.¹⁵ Er ist der Wagenlenker, der die Rosse der Sinne und des Denkens (*indriyāni*) regiert.¹⁶ Sein Verhältnis zum empirischen Ich wird an einer Stelle so beschrieben: Wenn man einen Edelstein zur Prüfung in ein Glas Milch taucht, so gibt der Stein seinen Farbschein an die Flüssigkeit ab. Die Milch erscheint grün auf Grund der Farbqualität des Smaragds. So ist auch der Glanz des Körpers, der Empfindungen, des Denkens usw. in Wirklichkeit der Glanz des *ātman*, von dem das empirische Ich durchtränkt ist und seine Lebenskraft erhält.¹⁷ Alles ist in ihm enthalten. Er ist die universale Potenz.¹⁸ Er transzendiert als absolutes Selbst das Universum.¹⁹

Der *ātman* wird mit der einen Urenergie (*prāṇa*) identifiziert, die alles Leben hervorbringt.²⁰ Er ist die Urenergie, die gebrochen in ihren Einzel Funktionen in den verschiedenen Energien des Universums wahrgenommen werden kann. Wer hinter dem Einzelnen das Ganze erblickt, erkennt *ātman*/*brahman*.²¹

Der *ātman* ist konstant, reine Einfachheit, ewig und makellos. Er ist jenseits von Gut und Böse und allen anderen unterscheidenden Bestimmungen.²² Bewegung (*cala*) wie Objektivität (*vastutva*) gehören zum Bereich der Erscheinungen und können nicht den *ātman* betreffen.²³ Auch wenn man ihn als absolutes Subjekt bezeichnet, muß man wissen, daß er jede Subjektivität, die ein Objekt als Gegenüber hätte, transzendiert. Insofern ist der *ātman* transpersonale Personalität.

Es ist deutlich, daß der *ātman* grundsätzlich verschieden von einem auf PLATO gründenden Begriff der Seele ist.²⁴ *Ātman* ist überhaupt keine Entität eigener Art, die neben anderen Entitäten auch existiert und vielleicht nur mit den besonderen Prädikaten der Unvergänglichkeit, Makellosigkeit usw. ausgestattet wäre. *Ātman* ist nicht Seele, sondern göttliche Kraft (*śakti*),²⁵ die alles bewegende Energie des Weltgeschehens. Sie ist unbegreiflich (*agrāhya*) und

nicht erkennbar, da jenseits von Dualität.²⁶ Wer die Einheit der Wirklichkeit im *ātman* erkennt, ist frei von Furcht. Denn Furcht kommt nur dort auf, wo ein Anderes, Bedrohendes gegenübersteht. *Ātman* ist das Wissen von allem, d. h. es gibt kein Anderes, das nicht wesentlich das Selbst wäre, das dem eigenen Sein zugrunde liegt. Nicht-Dualität, *advaita*, ist Freiheit von Furcht, *abhaya*.²⁷

Zunächst hängt alles daran zu erkennen, daß die Identität von *ātman* und *brahman* nicht ein aus spekulativer Deduktion abgeleiteter Begriff, sondern Versuch der Beschreibung einer bestimmten Erfahrung ist. Erkenntnismittel (*pramāṇa*) ist nicht das Denken (*manas*) sondern die Meditation bzw. anbetende Geisteshaltung (*upāsana*). Es handelt sich um ein Gewahrwerden dessen, was in Wirklichkeit ist. Wer das weiß (*veda*), wird eins mit dem Absoluten in allen seinen Formen, weil ja in Wahrheit nichts anderes als dieses Eine ist.²⁸ Im Streben nach diesem Wissen, das nicht rationale Erkenntnis, sondern Gnosis (*jñāna*) ist, begegnet uns der Grundzug indischer Religiosität.

Die lebensverändernde Erfahrung gibt Gewißheit, Furchtlosigkeit und die „Seligkeit des Lebens in Gott“ (*ānanda*). Es ist die Erfahrung des Eingebunden- und Geborgenseins im großen Zusammenhang der Einheit der Wirklichkeit. Darum gilt der Erfahrene als schon in diesem Leben erlöst (*jīvanmukta*), auch wenn er noch durch die Körperlichkeit den Beschränkungen des Endlichen unterworfen ist. Diese Beschränkungen fallen erst mit dem Tod dahin. Darum nennt man auch die advaitische Erfahrung *samādhi*, den Tod aber *mahasamādhi*, großen *samādhi*.

Um das Advaita von *brahman* und „Welt“ begrifflich zu erfassen, verwenden die Sanskrit-Texte gelegentlich die beiden Begriffe *ananyatva* und *tādātmya*, wörtlich „Nicht-andersheit“ und „dies als das Selbst habend“. Im ersten Fall handelt es sich nicht um eine Affirmation, sondern um Negation der Verschiedenheit, wie auch bei *advaita*. Die Wirklichkeit kann nicht affirmativ beschrieben werden. Jedoch muß man schließen: Wenn *brahman* die eine Wirklichkeit ist, kann es kein zweites außer ihm geben, das es begrenzen würde. Also kann weder die Welt noch das individuelle Selbst vom *brahman* verschieden sein. *Brahman* ist darüberhinaus unveränderlich, was auch auf den *ātman* zutrifft. Wenn dem so ist, kann der *ātman* weder ein Teil noch eine bloße Umwandlung des *brahman* sein. Deshalb muß der *ātman* in bezug auf *brahman* nicht-anders sein, was auch für die „Welt“ und *brahman* gilt.²⁹

Weiteren Aufschluß gibt der Begriff *tādātmya*. Er bezeichnet die „Beziehung der Identität“³⁰, ein Widerspruch in sich, wollte man den abendländischen Identitätsbegriff als Maßstab anlegen. Identität ist aber in Indien nicht die Deckungsgleichheit zweier Größen, sondern die Selbigkeit in der Entfaltung des Einen. *Tādātmya* bezieht die Erscheinung auf ihr Wesen oder bezeichnet den inhärenten Zusammenhang einer Sache. Darum kann *tādātmya* auch das Verhältnis der Spezies zum Genus angeben.³¹ Der *ātman* ist das Selbst des Ich. Dieser Satz darf keinesfalls umgekehrt werden.³² *Tad-*

ātmya bezeichnet eine unumkehrbare Abhängigkeit im Begriff der Einheit, also eine „Hierarchie“ in der Realität. So ist auch die Welt abhängig vom *brahman*, nicht aber das *brahman* von der Welt. Damit ist erwiesen, daß man im Advaita Vedānta keineswegs von einer Identität des Absoluten und der Welt im Sinne des abendländischen Identitätsbegriffs sprechen kann!³³ Es handelt sich zwischen *ātman/brahman* und Welt um eine unumkehrbare Abhängigkeitsbeziehung, *tādātmya*. Deshalb haben die relativen Dinge innerhalb der Welt keine *tādātmya*-Beziehung untereinander.³⁴ Das Selbst der Welt ist das Absolute, *ātman ist brahman*, und die Wirklichkeit hat dieses *ātman/brahman* als das Selbst: *tādātmya*.

Vyāvahārika erscheint der *ātman* verschieden von der Welt. *Pāramārthika* werden wir der Einheit der Wirklichkeit gewahr. Die Illusion der Verschiedenheit schwindet und der Advaitin weiß, daß die Wahl der Vielheit nichts anderes als das absolute Selbst ist.³⁵ Darum kann er das Selbst eines jeden Wesens durch die Erscheinung hindurch erkennen und sagen: *tat tvam asi*, das bist du.³⁶

Analogie und via negativa

Die Haltung der meisten Inder gegenüber Gott ist von zwei Merkmalen bestimmt: Gott ist der Verehrungswürdige, der über alles Geliebte, dem man sich in totaler Hingabe zu Füßen wirft (*bhakti*). Man singt überschwängliche Hymnen und preist Gott mit allen Mitteln künstlerischer Phantasie. Auf der anderen Seite weiß man, daß Gott unermesslich ist. Er ist größer als alle Vorstellungen. Er ist das unbegreifliche Absolute, für das vertrauliche Namen, die auf Analogien beruhen, letztlich eine Blasphemie sind.³⁷ Der ekstatischen Verehrung steht die tiefe Scheu gegenüber, eine Zurückhaltung auch in jeder Bezeichnung. Gott ist im Wesen verborgen. Aber aus dieser Verborgenheit wirkt er alles. Dieses Wirken ist für den Verstand unbegreiflich.³⁸

Der Mensch kann die absolute Wirklichkeit in den Kategorien der Erfahrung und des Denkens, die er auf das Absolute überträgt (*adhyāropa*), erkennen. Die Übertragung ist aber unangemessen. Das Absolute erscheint dann als Ding oder Person, der man Prädikate geben kann, die wiederum aus der Erfahrung stammen. Diese Betrachtungsweise läßt das Absolute als *saṁyama brahman*, mit Qualitäten versehenes Absolutes, erscheinen.

Das Absolute „an sich“ ist nicht so. Unsere Vorstellungen und Begriffe haben zwar als Analogien eine gewisse Berechtigung, weil das Absolute dies alles *auch* ist. Es ist aber qualitativ mehr, und vor allem kommen ihm Prädikate nicht in dem Sinn zu, daß sie gegenüber anderen Bestimmungen unterscheiden und abgrenzen würden. Dann wäre das Absolute Objekt unter anderen Objekten. Deshalb muß es schließlich als *nirguṇa brahman*, als qualitätsloses Absolutes, erkannt werden, das aller einengenden Bestimmungen entkleidet wird (*apavāda*).

Die Analogie wird von ŚĀṆKARA akzeptiert, wenn man nicht vergißt, daß alle Aussagen über den *ātman* auf der Grundlage eines „als ob“ zu verstehen sind.³⁹ Das Gemeinte ist nur symbolisch repräsentiert. Worte geben nur einen indirekten Hinweis, da alle Begriffe begrenzt sind. Gewisse Bestimmungen (*upadhi*) sind aber propädeutisch sinnvoller als andere, und insofern sind sie berechtigt.⁴⁰

Grundsätzlich sind *saguna* und *nirguna* zwei Wege unserer Erkenntnis. Sie verändern das Absolute nicht im geringsten. Beide Betrachtungsweisen sind sinnvoll, doch stehen sie im Advaita Vedānta in einer eindeutigen Rangordnung.⁴¹ Zuerst erkennt man *saguna*, um dann auf dem Wege spiritueller Reife fortzuschreiten und alle limitierenden Bestimmungen und Hilfsvorstellungen hinter sich zu lassen. Man kann, ausgehend von der Erfahrungswelt, letztlich vom Absoluten nur sagen, was es nicht ist. Somit entspricht die *via negativa* der höheren Erkenntnis.

Das Absolute *saguna* zu begreifen, bleibt aber auch dann sinnvoll, wenn man schon auf dem Weg der *nirguna*-Erkenntnis fortgeschritten ist. Voraussetzung dafür ist, daß die Begriffe nicht im eigentlichen Sinn (*mukhyārtha*) gebraucht werden, sondern im übertragenen Sinn auf die Wirklichkeit hinweisen (*lakṣyārtha*).⁴² Anschauliche und affirmative Aussagen sind notwendig, um die Meditation zu erleichtern. Man soll in der Meditation alle Sinnes- und Verstandeskräfte auf das Eine richten, was nur möglich ist, wenn die Sinne auf ihre Weise zufriedengestellt werden.⁴³ Das ist der Anfang der Erkenntnis. Man hat dann fortzuschreiten, um schließlich zur *via negativa* zu gelangen.

Die apophatische Aussage über das Absolute (*niṣedha-mukhena*) ist also die zweite Möglichkeit, der man den Vorzug gibt. Ein Beispiel dafür ist die Unterredung Gārgīs mit dem Philosophen Yājñavalkya, die in der Bhṛadāraṇyaka Upaniṣad aufgezeichnet ist. Der Meister erläutert das Wesen des *brahman*: „Dies ist das Unvergängliche, o Gārgī, das die Weisen verehren: Es ist weder grob noch subtil, weder kurz noch lang, noch rot noch klebrig, weder Schatten noch Dunkelheit, weder Luft noch Raum, unberührt, ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Gesicht, ohne Gehör, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Licht, ohne Atem, ohne Mund, ohne Form, ohne Inneres oder Äußeres. Es ißt nichts, und es wird von keinem gegessen.“⁴⁴ Es ist weder dies noch das ... das berühmte *neti, neti* der Upaniṣaden.⁴⁵

Ātman/brahman kann nicht direkt erkannt werden. Doch kann man schrittweise die falschen Identifikationen mit endlichen Größen aus der Erfahrungswelt aufgeben, d. h. die Vergötzung der Dinge und Begriffe, der wir ständig und in immer subtilerer Weise verfallen, überwinden. Wenn diese *via negativa* bis zu dem Punkt gegangen wird, wo der Zweifel alles Gegenständliche als relativ erkannt hat, bricht die Advaita-Erfahrung durch. Sie ist die absolute Gewißheit, die jede rationale Beschreibung transzendiert.⁴⁶ „Wenn du denkst, daß du es recht kennst, weißt du sehr wenig, nämlich

nur eine Form des *brahman*, die Form, die in dir oder in den (vorgestellten) Göttern ist. Erforsche dann weiter, was du nicht weißt. Ich denke nicht, daß ich es recht kenne, noch denke ich, daß ich es überhaupt nicht kenne. Wer es kennt, weiß es. Er weiß nicht, daß er nicht weiß. Von wem es nicht begriffen wird, von dem ist es begriffen. Von wem es begriffen wird, der kennt es nicht. Verstanden wird es nicht von denen, die verstehen, sondern von denen, die nicht verstehen.“⁴⁷

Die negative Methode will den Geist auf einen spezifischen Bewußtseinszustand vorbereiten, der letztlich nur durch transrationale Meditation erreicht wird.⁴⁸ Es ist ein Zustand, der als vierter (*turiya*) über den drei gewöhnlichen Bewußtseinszuständen (Wachen, Traum, Tiefschlaf) ein überrationales, gegenstandsloses und darum vollkommen geeintes Bewußtsein bezeichnet. Dieser Zustand entzieht sich dem Wort. Das *brahman* kann man nur im Schweigen erfahren.

Die absolute Negation des Gegenständlichen ist nichts anderes als die Bejahung des absoluten Standpunkts.⁴⁹ Besonders im Buddhismus (*śūnyavāda*) hat man die Konsequenz gezogen, das Absolute als Nichts zu begreifen. Der Buddha lehnte darum alle metaphysischen Aussagen (Affirmation wie Negation) ab. Auch die Rede vom Selbst (*ātman*) widerspricht dem konsequenten Apophatismus, weshalb man im Buddhismus die Theorie vom Nicht-Selbst (*anatta*) entwickelt hat.⁵⁰

Der Begriff „Nichts“ (*śūnya*) im Buddhismus meint allerdings kein totes, dem Sein entgegengesetztes Nichts. Genau übersetzt heißt *śūnyata* „Leere“, eine Leere von allen endlichen Bestimmungen. *Śūnyata* ist nicht die Position, die verneint, sondern die Verneinung jeder Position. Das hat man in der antibuddhistischen Polemik im Vedānta nicht hinlänglich begriffen,⁵¹ weil sonst die Verwandtschaft zum positionsverneinenden *advaita*-Begriff eindeutiger erkannt worden wäre. *Śūnyata* bezeichnet die Interrelationalität aller Dinge.⁵²

Besonders im Mahāyāna-Buddhismus wird von der Fülle des Nichts gesprochen, was besonders im japanischen Begriff „*mu*“ deutlich wird. Auch das *nirvāṇa* ist nicht Nichts, sondern Verlöschen der Unterschiedenheit und somit kreative Fülle.⁵³ Vedānta und Mahāyāna scheinen mir diesbezüglich viel ähnlicher zu sein, als das allgemein angenommen wird. Allerdings gibt es auch Differenzen, die den Standpunkt des Advaita Vedānta umso klarer herausarbeiten.

Dem Advaitin liegt viel daran, an der Komplementarität der negativen und der positiven Aussagen über das *brahman* festzuhalten, auch wenn man dann doch wieder von der oben erläuterten Hierarchie der beiden Wege spricht. Das *brahman* ist *saccidānanda*. Seine unaussprechliche Fülle erklingt in der alles umfassenden Meditationssilbe *OM*. Im Vedānta bestreitet man, daß diese Positivität notwendigerweise substantialistisch ist, weshalb man auch die buddhistische *anatta*-Theorie ablehnt. Substantialistisches Denken wird hier wie dort vermieden, da es Dualität impliziert. Verneinung und Bejahung bil-

den für den Vedāntin ein Wechselverhältnis. Die jeweilige Position erfordert die andere. So sagt man *saccidānanda*, um zugleich das *neti, neti* (nein, nein) hinzuzufügen, „jene Verneinung, hinter der eine tiefe Bejahung ruht“, denn das Eine „ist höher und tiefer als jedes Prädikat, das man ihm beilegen könnte“.⁵⁴

Die Einheit von *via affirmativa* und *via negativa* hat bereits GAUḌAPĀDA, der große Lehrer ŚĀṆKARAS, vertreten: *Brahman* habe zwar weder innen noch außen,⁵⁵ weder Name noch Form,⁵⁶ doch solle man nicht bei dieser Leere (*śūnya*) verweilen, sondern erkennen, daß *brahman* ewig (*nitya*),⁵⁷ reines Bewußtsein, selbstleuchtend und immer dasselbe,⁵⁸ also unendliche Seligkeit (*ānanda*) und Frieden (*śānti*), sei.⁵⁹

Wer die Fülle (*pūrṇa*) des *ātman/brahman* erfährt, erlangt *mokṣa*, Befreiung. *Mokṣa* ist reine Nicht-Dualität. Denn stünde der Befreiung noch der Zwang eines Bereichs von Nicht-Befreiung entgegen, wäre sie nicht absolute Befreiung und man käme zu einer neuen Dualität. Dieses Paradoxon ist die tiefste Intuition der indischen Philosophie. Sie ist das Mysterium der Einheit von Sein und Nichts, Gut und Böse, Befreiung und Verstrickung, *brahman* und *śūnya*.⁶⁰

3. Erscheinungsweisen des Einen

Māyā

Māyā läßt das ungeteilte, qualitätslose (*nirguṇa*) *brahman* als mit Attributen versehene (*saguna*) und differenzierte Wirklichkeit erscheinen. Das Wort kommt von der Wurzel *mā*, messen. Was *māyā* ist, ist meßbar, denn sie bringt das Unwägbare und Undefinierbare in Form. *Māyā* steht für Kraft und Energie, und in diesem Sinne ist sie gleichbedeutend mit *śakti* (Kraft).¹ *Māyā* als das Meßbare ist der Bereich der Rationalität, d. h. auch der Wissenschaft.² Hier kann mit Begriffen, Distinktionen, Kausalität usw. gearbeitet werden. Wir unterscheiden, denken, definieren und erfahren in Gegensätzen. Wir bewegen uns also unablässig im Bereich der *māyā*, aus dem es mit Mitteln der Sinnen- und Verstandeserkenntnis keinen Ausweg gibt. Deshalb kann der Begriff *māyā* auch für Illusion stehen, in der wir befangen sind, wenn wir glauben, die Welt sei so, wie wir sie unterscheidend – durch die Brille der Rationalität also – erkennen. Immanuel KANT ist auf europäischem Boden derjenige Denker, der dieses Problem am schärfsten durchdacht hat. Seine Lösung, nämlich letztlich der Ausweg in die praktische Vernunft, könnte einen Vedāntin aber keineswegs zufriedenstellen: er akzeptiert eine transrationale und transkategoriale Erkenntnis, die durch das Erkenntnis-mittel der Meditation möglich ist.

Māyā wirkt in zwei Dimensionen: 1. *Māyā* ist kosmisches Nicht-Wissen, denn sie ist Ursache für den scheinbar vom *brahman* losgelösten Weltprozeß.

2. *Māyā* ist individuelles Nichtwissen, meistens *avidyā* genannt,³ das dadurch charakterisiert ist, daß die Erkenntnis bei den Erscheinungen stehenbleibt.

In vedischer Zeit sah man in der *māyā* vor allem die wunderbare Schöpfermacht Gottes, die aber gleichzeitig vom Wesentlichen wegführen kann. Um darzulegen, daß es um ein epistemologisches Problem und nicht um einen ontologischen Mangel geht, gebraucht ŚĀṆKARA viel häufiger die Begriffe *avidyā* oder *ajñāna* (Unwissenheit).⁴ Erst im späteren Vedānta ist aber die Wertung der *māyā* im Zusammenhang mit einer stärkeren Weltverneinung immer negativer geworden.

Māyā ist nicht verschieden vom *brahman*, sonst gäbe es ja eine zweite Wirklichkeit. Sie kann aber auch nicht mit dem Absoluten identisch sein, sonst gäbe es verschiedene Bestimmungen im *brahman*, das dann nichts als reines Sein und Bewußtsein *nirguṇa* begriffen werden könnte. Der ontologische Status von *māyā* ist somit völlig unbegreiflich und unaussagbar (*anirvacanīya*).

Im Vedānta ist *māyā* Inbegriff der Freiheit des *brahman*, sich zu manifestieren oder auch nicht zu manifestieren.⁵ Sie ist also Schöpfungsprinzip.⁶ Das durch *māyā* bestimmte *brahman* erscheint zunächst als *īśvara* (persönlicher Gott). Nicht das abstrakte Absolute, sondern dieser Gott in Beziehung gilt als Ursache der Welt. Beide sind aber letztlich identisch, denn *brahman* wird bestimmt durch seine eigene *māyā* und erscheint nur als persönlicher und schaffender Gott.⁷

Man kann die Funktion der *māyā* mit einem Kristall vergleichen, der die eine Wirklichkeit (des Lichtes) in verschiedene Einzelkomponenten zerlegt. Das Licht ist, was es ist, aber es erscheint in den verschiedenen Farben des Spektrums. Der Vergleich hat seine Grenze allerdings daran, daß – im Gegensatz zum Licht – das *brahman* weder Komponenten noch ein Spektrum hat. Als Prinzip der Differenzierung und Integration ist *māyā* inhärent im menschlichen Geist. Die ursprüngliche Ganzheit wird in Einzelempfindungen gebrochen, wobei dann wieder eine eigentümliche Synthese des menschlichen Geistes die ganzheitliche Bewußtseinserfahrung ermöglicht. Das Ganze, das am Ende des Erkenntnisprozesses zu Tage tritt, ist durch die Differenzierungen und den zeitlichen Wandel der *māyā* hindurchgegangen, ohne von ihr berührt zu sein. Die begrenzenden Attribute (*upādhi*), die man *saguṇa* dem *brahman* zulegen kann, gehören demnach zur *māyā*.

Die Funktion der *māyā* läuft in einem doppelten Prozeß ab. Erstens wird das Eine durch die Sinnes- und Verstandeserkenntnis aufgebrochen, wobei sich seine wahre Natur verhüllt: *māyā* ist die verhüllende Kraft (*āvaraṇa śakti*). Zweitens werden die begrenzenden Bestimmungen von Raum, Zeit usw. auf die Eine Wirklichkeit projiziert: *māyā* ist die projizierende Kraft (*vikṣepa śakti*). Die Erscheinungen unterliegen Raum und Zeit, das Absolute aber kennt keinen Wandel. Dieser Satz entspringt soteriologischem Interesse. Wäre nämlich das *brahman* veränderlich, gäbe es keine absolute Gewißheit

der Befreiung (*mokṣa*), die den Menschen ein für allemal des raumzeitlichen Kreislaufs (*saṃsāra*) enthebt und an der ewigen Seligkeit (*ānanda*) des reinen Seins (*sat*) und Bewußtseins (*cit*) teilhaben läßt.

Die empirische Welt folgt ihren Gesetzen, die durchaus nicht „irreal“ sind in dem Sinn wie etwa ein phantastisches Traumgebilde in bezug auf die äußere Objektwelt irreal ist. Mittels humorvoller Anekdoten verleiht man dieser Unterscheidung Ausdruck. So heißt es, daß einst Śaṅkara seinem königlichen Schüler die *māyā*-Theorie erläutert hatte, als dieser den Philosophen auf die Probe stellen wollte und einen rasend gewordenen Elefanten auf ihn losließ. Śaṅkara flüchtete sich auf einen hohen Baum und kletterte erst dann schweißüberströmt wieder herunter, als der Elefant eingefangen war. Verwundert fragte ihn der König, warum denn der Meister die Flucht ergriffen hätte, da doch der Elefant *māyā*, Illusion, sei. Śaṅkaras Antwort: „In der Tat, nach der höchsten Wahrheit ist der Elefant unwirklich. Du aber und ich, wir sind ebenso unwirklich wie der Elefant. Nur deine Unwissenheit, welche die Wahrheit durch dieses Schauspiel einer unwirklichen Erscheinung verhüllte, sah mich scheinbar auf einen unwirklichen Baum klettern.“⁸ Es ist deutlich, daß es um zwei verschiedene Begriffe oder Ebenen von Wirklichkeit geht. Das Absolute ist in einem anderen Sinn wirklich als das Relative.

Māyā ist ohne Beginn (*anādi*), unbestimmbar (*anirvacanīya*) und von der Gestalt des Existierenden (*bhāvarūpa*). *Māyā* ist aber nicht anfangslos in dem Sinne wie *brahman*. Denn Zeit, die Anfang und Ende setzt, gehört zur *māyā*. Darum kann es keinen Beginn von *māyā* in der Zeit geben, wohl aber ist Zeit mit *māyā* gegeben. *Brahman* hingegen ist absolute Trans-Temporalität. Auch diesbezüglich ist *māyā* rational nicht begreifbar, eben *anirvacanīya*.⁹

Māyā ist das Prinzip für die Erscheinung der Welt. Sie ist Materialursache und Wirkursache (*causa materialis* und *causa efficiens*) zugleich, ohne daß gesagt werden kann, warum sie überhaupt ist. Das unveränderliche Eine kann nicht selbst Materialursache (*upādāna kāraṇa*) sein, weil sonst eine Veränderung im *brahman* angenommen werden könnte. *Māyā* ist von zielgerichteter Führung, d. h. vom *māyin*, der das *brahman* in seinem *cit*-Aspekt selbst ist, abhängig. Der klassische Text dafür lautet: „*Māyā* wisse als ‚Materialursache‘ (der Welt) und den Höchsten Gott als den, der *māyā* lenkt.“¹⁰ Das *brahman*, obwohl nicht direkt Ursache der Welt, hat aber neben sich auch keinen Urstoff (*prakṛti*), der ihm gegenüberstünde und aus dem die Welt geschaffen wäre. Denn dann wäre das Absolute nicht ohne ein zweites. Das *brahman* hat vielmehr diese Kraft (*śakti*) in sich. *Māyā* ist Potentialität schlechthin,¹¹ die mit ihrem Träger weder identisch noch von ihm verschieden ist.

Auf der anderen Seite verhält sich *māyā* zur Welt wie die Wurzel zum voll entfalteten Gewächs.¹² Darum kann *māyā* auch als uranfängliche Ursache der Welt (*mūlaprakṛti*) bezeichnet werden, „die ursprüngliche Wurzel“, aus der die Materie und alle Formen sich entwickeln.¹³ *Māyā* ist die noch unmanifestierte Welt,¹⁴ und die Manifestation oder Schöpfung (beide Vorstel-

lungen kommen vor) ist der Entfaltungsprozeß von *māyā*. Somit kann *māyā* allgemein als Prinzip des Werdens verstanden werden.¹⁵

Die Frage nach dem Sinn von *māyā* wird selten gestellt. Zwei Argumente tauchen gelegentlich auf: 1. *Māyā* ist die Macht (*śakti*) oder Energie (*vibhūti*) Gottes, die seine Natur ausmacht (*svabhava*). Gott täuscht dann gleichsam durch seine eigene Macht.¹⁶ 2. Gott benutzt seine *māyā*, um sich zu verbergen,¹⁷ denn nur auf diese Weise wird menschliche Freiheit möglich, durch die man sich für oder gegen Gott entscheiden kann.¹⁸

Wir haben bisher hauptsächlich über den kosmischen Aspekt von *māyā* gesprochen und wollen nun darlegen, wie sich *māyā* als *avidyā* (Nichtwissen) im Leben des Menschen niederschlägt. Auf der einen Seite wird durch *māyā* die Welt projiziert als eine Erscheinung, die verschieden vom *brahman* zu sein scheint. Auf der anderen Seite hält der Mensch diese Erscheinung für wirklich und identifiziert sie mit dem Absoluten. Er projiziert also sein aus sinnlicher Erfahrung gewonnenes Bild auf die Wirklichkeit. Durch *māyā* werden die Bestimmungen der *māyā*-Welt (Name, Form, Zeit, Raum usw.) auf das *brahman* übertragen. Das ist die Illusion, die Projektion für Wirklichkeit hält. Der Mensch ist unablässig in diesen Zirkel des Nichtwissens verstrickt, und er kann ihm mittels der Sinnes- und Verstandeserkenntnis nicht ent-rinnen.

Das seit alters häufig gebrauchte Beispiel, um die falsche Übertragung (*adhyāropa*) von endlichen Begriffen auf das Absolute zu erläutern, ist die Erzählung von einem Menschen, der in der Dämmerung eine Schlange zu sehen glaubt, wo in Wirklichkeit nur ein Seil am Boden liegt. Alle Attribute einer Schlange meint er an dem Gegenstand wahrzunehmen, und solange sich das Seil nicht als solches erwiesen hat, ist es für den Betrachter eine wirkliche Schlange. Das Seil aber ist von dieser falschen Übertragung der – im bezug auf andere Objekte richtig erkannten – Eigenschaften einer Schlange auf sich selbst nicht betroffen. Der Fehler liegt einzig und allein im Betrachter. So legen wir, die wir in *avidyā* verstrickt sind, dem *brahman* Prädikate zu, die wir aus der projizierten *māyā*-Welt entlehnt haben, was zur Folge hat, daß die Wirklichkeit nicht von ihrer Projektion unterscheidbar ist. Wer mit kranken Augen den Mond betrachtet, sieht möglicherweise immerzu zwei Monde. Aber trotz der Permanenz ist es ein unwirkliches Bild.¹⁹ Die Einheit des Mondes ist davon nicht betroffen.

Wir können hier nicht im einzelnen der Theorie des Irrtums in der Advaita-Philosophie nachgehen.²⁰ Einige Bemerkungen sind aber unumgänglich. Jeder Irrtum hat seinen Grund in der Verwechslung der Ebenen der Wirklichkeit. Das ist so bei dem zitierten Beispiel von Schlange und Seil. Das gleiche gilt, wenn endliche Attribute auf das unendliche *brahman* übertragen und damit verabsolutiert werden. Der gewöhnliche Irrtum, die Täuschung, daß das Seil als Schlange erscheint, kann relativ leicht mit Mitteln der empirischen Erkenntnis, in diesem Fall mit einer Lampe, aufgeklärt werden, weil

sowohl Schlange als auch Seil empirische Objekte sind, die in Zeit und Raum existieren. Nicht so der metaphysische Irrtum, der die Strukturen der raumzeitlichen Welt auf *brahman* überträgt. Dieser Irrtum kann nur durch die Erfahrung des Ganzen, die alle Empirie übersteigt, aufgeklärt werden. Das in der Superimposition auf das Substrat aufgelegte Prädikat muß nicht real sein, wie im Falle vieler phantastischer Vorstellungen.²¹ Aber selbst dann versagt die Rationalität, weil selbst das Irreale, übertragen auf *brahman*, real erscheinen kann.

Der in Illusion und Nichtwissen befangene Mensch glaubt, daß er vom *brahman* getrennt wäre. Diese Fehlhaltung ist Ursache allen weiteren Übels. Sie erzeugt den Egozentrismus.²² Wer in dieser Getrenntheit lebt und somit endliche Dualität verabsolutiert, wird unfrei. Er betet die Projektionen seines Geistes an und unterwirft sich endlichen Kategorien. Dadurch verliert er Würde und Freiheit, die ihm auf Grund der Nicht-Dualität mit dem Absoluten im *ātman* zukommt.²³

Wir können zusammenfassend sagen: Durch *māyā* zerfällt die Einheit der Wirklichkeit. Daraus ergibt sich sowohl eine falsche Bewertung der Welt, die vergötzt wird, als auch eine falsche Bewertung des *brahman*, auf das endliche Kategorien projiziert werden. Vom relativen Standpunkt her (*vyāvahārika*) erscheint *māyā* als Kraft Gottes, die das absolut Wirkliche verhüllt und das relativ Unwirkliche projiziert. Vom absoluten Standpunkt her (*pāramārthika*) ist *māyā* das, was (*yā*) nicht (*mā*) ist.²⁴ *Māyā* kann aber nicht unreal sein, weil die Welt der Vielheit tatsächlich erscheint. *Māyā* kann auch nicht real sein, da sie unter der Erkenntnis der Nicht-Dualität von Gott und Welt aufhört zu existieren. Sie ist also real und unreal zugleich, was logisch problematisch ist. Darum ist *māyā* unbestimmbar (*anirvacanīya*). „Jede Untersuchung über *māyā* kann das Konzept nicht intelligibel machen, sondern einen befähigen, darüber hinaus zu gehen. Wenn man darüber hinaus gegangen ist, bleibt kein Problem zurück, das gelöst werden müßte.“²⁵

Der *nirguṇa*-Betrachtungsweise des *brahman* muß die *saguṇa*-Betrachtungsweise an die Seite treten, damit eine vollständige Beschreibung der Wirklichkeit möglich wird. Ob beide allerdings komplementär sind, hängt daran, wie man die *saguṇa*-Methode bewertet: ob man sie nur als Propädeutikum für die *nirguṇa*-Erkenntnis oder in ihrem eigenen Recht gelten lassen will. Beide Standpunkte werden im Vedānta vertreten. *Māyā* ist die Ursache dafür, daß das *nirguṇa brahman* mit Qualitäten (*saguṇa*), d. h. als personaler Gott (*īśvara*), der seinerseits wiederum Ursprung, Herr und Ziel der Welt ist, erscheint.²⁶

Theorie der Projektion

Ein häufig gebrauchter Vergleich zeigt, wie die Welt als Projektion Gottes verstanden wird: Der Mond steht am Himmel. Er strahlt in wunderbarer Klarheit. Viele Wasserkrüge aber stehen auf der Erde. Sie spiegeln das eine

Mondlicht vielfach und auch verschieden wider. Die verschiedenen Tonkrüge sind die individuellen Formen der Welt, die das Licht des Einen reflektieren.²⁷ Freilich erkennt der erleuchtete Geist, daß auch die Tonkrüge nicht-verschieden von der einen unvergänglichen Wirklichkeit des Lichtes sind.

Der Mensch projiziert in seinem Erkennen endliche Kategorien auf die Welt und auf das Absolute. Erkenntnis ist eine Projektion zweiter Ordnung, denn sie hängt von der kosmischen Projektion des Absoluten durch *māyā* (erste Ordnung) ab. Mittels der Erkenntniskraft konzentriert der Mensch die in Vielfalt zerbrochene Wirklichkeit wieder in einem Punkt. Er ist nicht nur Zuschauer der *māyā*, auch nicht nur Teil des Geschehens, sondern Spiegel des Universums. Seine Erkenntnis ist die Reflexion und Bündelung der gesamten Wirklichkeit, die in der advaitischen transrationalen Erfahrung die Illusion der Vielheit durchbricht und auf das Eine zurückführt.²⁸ Die advaitische Erkenntnis hat ontologische Bedeutung.

In diesem Sinn ist der Mensch ein getreues Spiegelbild Gottes: er projiziert die Vielheit, bleibt aber immer eins und weiß das auch oder kann zumindest zu dieser Erkenntnis gelangen, da seine wahre Natur reines Bewußtsein, die integrale Kraft des Einen, ist. Der Mensch erkennt die Einheit von Projektion und Selbst-Erkentnis, indem er sie in sich vollzieht. Denn wie die Welt Projektion des Einen, so ist jede die Vielheit integrierende Gottesvorstellung Projektion des Menschen, indem sie an *māyā* gebunden bleibt. Dennoch ist der Mensch als *ātman* nicht vom *brahman* verschieden, auch wenn er bei der empirischen, den *ātman* verdeckenden Erkenntnis, stehenbleibt.²⁹

Alle Götter, die der Mensch außerhalb seiner selbst zu sehen glaubt, sind Erscheinungen des absoluten Einen. Sie *sind* der Höchste Gott betrachtet in raumzeitlicher Differenzierung.³⁰ Gleichzeitig aber sind sie nichts anderes als Projektionen des menschlichen Geistes, denn in diesem wirkt ja *māyā* als *avidyā*. Die vom Bewußtsein projizierten Gebilde – Gott, himmlische Wesen usw. – werden für Meditationszwecke als real betrachtet.³¹ Ihre Realität hat propädeutischen Charakter für die advaitischen Erfahrung. Aber diese Objektivierung ist vorläufig und nur ein Schritt auf dem spirituellen Weg, der zur Erfahrung der alles umfassenden Nicht-Dualität führt. Gott ist also ein „experimentelles Datum“³² für Meditation und Konzentration auf das Eine, wobei erst der vollkommen Erfahrene weiß, daß der projizierte Gott und das absolute Eine nicht zwei verschiedene Dinge sind. Das zugrunde liegende Prinzip ist, daß man zu dem wird, was man meditiert bzw. wonach man sein ganzes Verlangen ausrichtet: wie einer handelt und wie einer geht, so wird er – *yathā kāri yathā cāri tathā bhavati*.³³

Es ist allerdings darauf hinzuweisen, daß die Upanisaden nicht behaupten, daß einer, der eine bestimmte Gottheit meditiert, im gegenständlichen Sinn zu dieser Gottheit wird. Er wird ihr gleich oder ähnlich, innert ihre Attribute und lebt aus ihrem Wesen. Er imitiert sie vollkommen durch totale Identifikation. Dies hat dann auch für den zu gelten, der das *brahman* in seinem *saguna-*

Aspekt meditiert. Er gelangt zu (*apyeti*) dem *brahman*, wird *brahman*-gestaltig, und doch bleibt – *saguṇa* gesprochen – eine bestimmte Differenz zweier Subjekte, die personal aufeinander bezogen sind.³⁴

Ob die Einzelexistenz „im *brahman* aufgeht“ oder „zu *brahman* gelangt“, ist in der späteren Literatur Thema der Auseinandersetzung verschiedener Schulen, die bis heute nicht entschieden ist. Beide Seiten berufen sich auf die Upaniṣaden, und beide Standpunkte werden tatsächlich in den Upaniṣaden laut. Wir werden dem Problem in nächsten Abschnitt nachgehen.

Für den Advaitin sind alle projizierten Götter, Dämonen, Engelwesen usw. nichts anderes als Eigenschaften des Menschen, die ihm entweder zukommen oder Wunschvorstellungen sind.³⁵ Das bedeutet aber keine „atheistische“ Haltung, sondern ist die Konsequenz der advaitischen Erfahrung: Die Gottesvorstellungen sind – beladen mit limitierenden Erkenntniskategorien sowie psychischen Inhalten wie Angst, Freude usw. – vom Menschen projiziert, so wie die gesamte Welt der Vielheit vom *brahman* projiziert ist. Die menschliche Gottesprojektion ist ein Mittel, auf meditativem Wege eine Identifikation mit dem Absoluten zu erreichen. Das Mittel wird überflüssig und hinderlich, wenn es seinen Zweck erfüllt hat. Denn bliebe der Mensch bei ihm stehen, würde er an die Grenze seines Verstehens gebunden bleiben und damit nicht zur advaitischen Erfahrung gelangen können.

Mehr noch: Wer dabei stehen bleibt, Gott als ein anderes, dem Menschen gegenüber stehendes Wesen zu verehren, wer also die Einheit von *ātman* und *brahman* nicht erkennt, ist nicht nur unwissend, sondern beraubt sich seiner Freiheit. Er verharrt in Heteronomie. Denn menschliche Freiheit beruht darauf, daß die Einheit des *ātman* mit der kosmischen Ordnung erkannt wird. Ein äußerlich verehrter Gott wäre des Menschen übermächtiger Rivale, während doch der *ātman* des Menschen in Wahrheit *advaita* mit dem Absoluten, das *saccidānanda* und somit vollkommene Freiheit ist, erscheinen muß.³⁶

Die Gottesidee ist eine Interpretation. Sie ist in Gestalt und Form und deshalb begrenzt. Als Gottesidee ist sie Projektion des menschlichen Geistes.³⁷ Sie beruht auf der Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit. Das bedeutet, daß sie Gottesidee ist, daß also *brahman* selbst das Subjekt der Projektion ist.

Transpersonales Absolutes – Personaler Gott

Indien hat von Anfang an einen persönlichen Gott verehrt. Die Hymnen des Rgveda setzen personale Beziehungen zwischen Gott und Mensch voraus. Hymnen, die das Höchste Wesen transpersonal z. B. als *tad ekam* auffassen,³⁸ dürften relativ späten Datums sein. Mit Sicherheit läßt sich aber nicht einmal eine relative Chronologie erstellen. Von dem Grad der Abstraktion schließt man auf das junge Entstehungsdatum und umgekehrt. Es entsteht ein Zirkel, dessen Richtigkeit niemand beweisen kann.

In der Literatur des Vedānta und der sich daraus entwickelnden Philosophie, die uns in dieser Arbeit beschäftigt, wird sowohl von einem transpersonalen Absoluten (*brahman*) als auch von einem persönlichen Gott (*puruṣa*, *īśvara* u. a.) gesprochen. In der Philosophie des Advaita verschmelzen beide Linien zu einem Gedankengebäude, und ihre jeweilige Zuordnung aufeinander kennzeichnet im wesentlichen die unterschiedlichen Schulen. In der berühmten ṛgvedischen Hymne X,90 wird mit dem Begriff *puruṣa* schon das gesamte Bedeutungsspektrum gedacht, das im späteren persönlichen Gottesbegriff *īśvara* auch mitschwingt: *Puruṣa* ist 1. der Mensch, besonders der Mann, 2. der ursprunghafte Typus des Menschen, 3. Geist im Gegensatz zur ungeistigen Natur der Sāṃkhya-Philosophie und 4. das Höchste Wesen, die Seele des Universums, der persönliche Gott. Der Höhepunkt des Personalismus ist in der (späten) Śvetāśvatara Upaniṣad erreicht, die von dem einen Gott spricht, der die Ursache des Universums ist³⁹ und als Schöpfer über die Welt herrscht, der immer derselbe bleibt und seine Schöpfung behütet und liebt. Er weiß alles, aber keiner, dem er sich nicht aus Gnade offenbart, kennt ihn. Man kann sich mit Bitten an ihn wenden.⁴⁰ Er ist vollkommen transzendent und vollkommen immanent zugleich.⁴¹ Als Schöpfer ist er verborgen in der Schöpfung gegenwärtig, so wie eine Seidenraupe in ihrem Gewebe verborgen ist.⁴²

Die Vermittlung der Erfahrung des absoluten Einen (*brahman*) und des persönlichen Gottes ist in der Unterscheidung des *brahman* als *nirguṇa* und *saguṇa* mittels der Theorie der *māyā* vollzogen. Gott ist personal in der Erscheinung seiner eigenen *māyā*, um sich den Menschen zu offenbaren und anbetungsfähig zu machen.⁴³ Manifestation geschieht um der Offenbarung und deren Meditation willen, d. h. das Eine ist persönlicher Gott um des Menschen willen. In dieser personalen Gestalt ist er durchaus verschieden vom Menschen.⁴⁴

Dies alles bezieht sich auf den *saguṇa*-Aspekt. Gott ist gleichsam „auch“ personal, aber er ist mehr. Das absolute Eine in seinem *nirguṇa*-Aspekt ist daher nicht impersonal sondern *transpersonal*.

Wie feinfühlig man das Problem des persönlichen Gottes in der Schwebelage halten konnte, zeigt eine äußerst wichtige Stelle in der Bhagavad Gītā und ŚĀṆKARAS Kommentar, der damit die advaitische Denkstruktur sehr klar darlegt.⁴⁵ Dort wird von drei *puruṣaḥ* gesprochen. Die ersten beiden beziehen sich auf die empirische Welt, sie sind *in ihr (loke)*. Der eine ist vergänglich (*kṣara*), während der andere unvergänglich (*akṣara*) genannt wird. Der Unvergängliche ist der „Steher an der Spitze“ (*kuṭastho 'kṣara ucyate*), d. h. er ist das höchste Wesen *in der Welt*. Nach ŚĀṆKARA gehören diese beiden kategorial zusammen (*prthagraśikṛtau puruṣau*), denn sie unterliegen dem Werden und Vergehen (*loke saṃsāre*). Von diesen beiden ist ein dritter *puruṣa* zu unterscheiden, den die Gītā als höchsten *puruṣa (puruṣottama)* mit dem *paramātmān*, d. h. dem *brahman*, identifiziert. Dieser Höchste spricht in

der ersten Person. Er ist der Welt vollkommen transzendent. Aber nachdem er in die Welt eingetreten ist (*āviśya*), trägt er (*bibharti*) als unvergänglicher Herr (*īśvara*) die Welt, ohne daß er dabei seine Transzendenz einbüßen würde. Er ist nicht dem Wandel unterworfen, sondern als personaler Gott identisch mit dem absoluten Einem.

Wie verhält sich aber dieser eine absolute personale Gott zu dem zweiten *puruṣa*, der unvergänglich genannt wird, aber doch dem Kreislauf des Werdens und Vergehens (*saṃsāra*) unterworfen ist,⁴⁶ der an der Spitze der Wesen steht, um doch qualitativ von dem absoluten personalen Gott, d. h. dem dritten *puruṣa*, verschieden zu sein? ŚĀṆKARA gibt in seinem Kommentar eine ganz bezeichnende Antwort. Er nennt den dritten, dem *brahman* gleichen, *puruṣa* den Erhabenen (*bhagavat*), was eindeutig auf die Personalität des Absoluten weist. Der zweite *puruṣa* ist für ŚĀṆKARA *bhagavataḥ māyā-śaktiḥ*, was grammatisch wie theologisch zwei Deutungen zuläßt:⁴⁷ 1. „einer, der die *māyā*-Kraft des Erhabenen hat“; dann wäre er ein anderer, eine Person für sich, die mit bestimmten Attributen des absoluten einen Gottes ausgestattet wäre, gleichsam eine zweite Person in dem einen göttlichen Wirkungsgeschehen. 2. „die *māyā*-Kraft des Erhabenen“; dann wäre an eine Emanation aus dem absoluten Einem zu denken.

Im Advaita Vedānta gehen offenbar beide Deutungsmöglichkeiten ineinander über. Man kann (und soll?) sich nicht für die eine *oder* die andere entscheiden, und zwar gewiß nicht, weil man die Antwort schuldig bleiben müßte, was für einen klaren Denker wie ŚĀṆKARA eine abwegige Annahme wäre, sondern weil man beides zusammen denken möchte, was im Sanskrit ohne weiteres möglich ist.

Logische Eindeutigkeit in unserem Sinne wird vermieden. Jedoch ist an dieser zentralen Stelle eindeutig gesagt, daß das Absolute ein personaler Gott ist, der allerdings *alle* Prädikate, die wir ihm vermittels analogischer Übertragungen auferlegen können, qualitativ transzendiert. Aus der Offenbarung Gottes (*saguṇa*-Aspekt) wissen wir, daß Attribute wie Allmacht usw. in gewissem Sinn richtig sind.⁴⁸ Doch gilt es, seine Vorläufigkeit zu begreifen. Der Unterschied zwischen dem transpersonalen Absoluten und dem personalen Gott ist ja ohnehin epistemologischer und nicht ontologischer Natur.⁵⁰ Gott mit Attributen zu belegen, entspricht dem vorläufigen Erkenntnisstandpunkt.

Dennoch ist auch für den erleuchteten Advaitin die Hingabe (*bhakti*) an einen persönlichen Gott nicht gegenstandslos. Viele der berühmten Advaitins sind glühende Bhaktas und leidenschaftlicher Beter gewesen. ŚĀṆKARA selbst hat wundervolle Hymnen gedichtet, aus denen die tiefe Beziehung zum Herrn und die Gottesliebe des Dichters spricht.⁵¹ In jüngster Zeit hat der wohl größte Vertreter des advaitischen Ideals, der südindische Heilige RAMANA MAHARṢI (gest. 1950), ähnlich intensive Lieder gedichtet und damit eine tiefe personale Gotteserfahrung bekundet, die ihresgleichen sucht.⁵²

Letztlich schlägt sich die Unbegreiflichkeit Gottes in paradoxen Formulierungen nieder. Die Rationalität versagt, wenn sie die Einheit des Einen denken will. So wird Gott als formlose Person (*amūrta puruṣa*)⁵³ bezeichnet. ŚĀṆKARA zitiert zustimmend einen Text aus den Brāhmaṇas, der besagt, daß der *ātman* der *puruṣa* ist und zugleich *im puruṣa* ist,⁵⁴ was die Schwierigkeit des *advaita* reflektiert, von Identität und personaler Beziehung zugleich zu reden. *Brahman* ist ein Neutrum und doch selbstbewußt, da es ja reines Bewußtsein ist.⁵⁵ und in seinem Aspekt als lenkender Erhalter der Welt eine persönliche Intelligenz sein muß.⁵⁶ Die große Befreiung (*mokṣa*) heißt nicht notwendigerweise vollkommene Identität des Erlösten mit *brahman*, sondern *advaita*. Die entsprechenden Texte lassen die Deutung zu, daß der Erlöste in engster Weise auf *brahman* bezogen bzw. *im brahman* ist, was die für personale Erfahrung notwendige Differenz aufrechterhält.⁵⁷

Weil Gott sich als Person offenbart, ist personale Beziehung zu ihm möglich. Mehr noch, weil Gott „Ich“ ist, kann sich der Mensch als „Du“ begreifen.⁵⁸ Der erlöste Mensch wird in das Subjekt-Sein Gottes hineingezogen in dem Maße, wie das Advaita von *ātman* und *brahman* für ihn zur transformativen Erfahrung geworden ist bzw. wie die Einheit der Wirklichkeit verwirklicht worden ist. In diesem Sinne ist der Wissende *saccidānanda*.⁵⁹ Von Pantheismus im europäischen Sinne zu reden, wäre völlig verfehlt.⁶⁰

Schöpfung

Für ŚĀṆKARA hat das *saguṇa brahman* drei Funktionen: 1. Schöpfung (*sṛṣṭi*), 2. Erhaltung (*sthiti*) und Auflösung (*saṁhāra*) der Welt.⁶¹

Wie wir schon erläutert hatten, ist *māyā* das Prinzip der Schöpfung. Schöpfung ist die Erscheinung des Einen als Vielheit. Sie ist nicht das objektive Resultat des Handelns eines absoluten Subjektes, und daher kommt ihr keine unabhängige Existenz zu. Der im Advaita Vedānta gebrauchte Begriff der Schöpfung unterscheidet sich mithin von bestimmten christlichen Vorstellungen.

Brahman gilt als Material- und Wirkursache der Welt zugleich.⁶² Allerdings stimmen diese Begriffe nicht ganz mit der aristotelischen Tradition überein, und deshalb haben Übersetzungen zu Mißverständnissen geführt. Statt „Materialursache“ (*upādāna kāraṇa*) sollte man vielleicht besser „innere Ursache“ sagen (R. V. DeSmet), die mit dem Begriff des *ātman* verbunden werden könnte, aber diese Lösung führt einen neuen und schwer wägbaren Begriff ein. *Brahman* ist als *upādāna kāraṇa* jedenfalls größer und subtiler als das von ihm Hervorgebrachte.

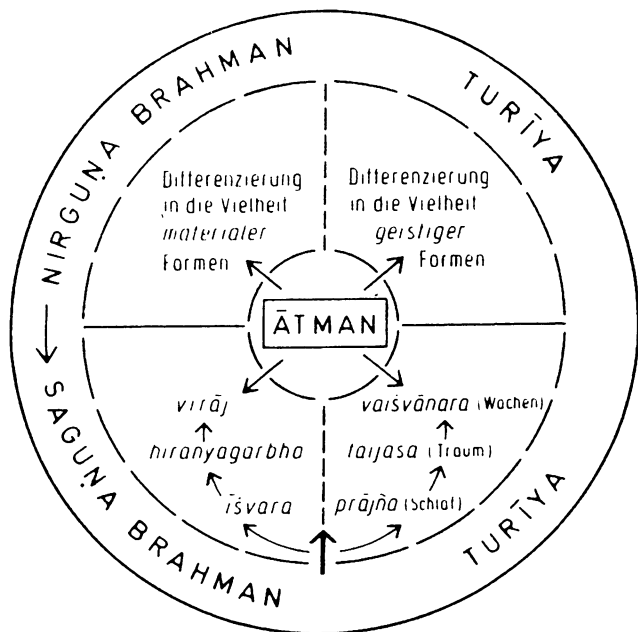
Wir können dem Kausalitätsbegriff ŚĀṆKARAS nicht im einzelnen nachgehen.⁶³ Doch ist klar, daß Gott mehr als erster in einer Kette von Wesen ist.⁶⁴ Da die Wirkung von der Ursache weder verschieden noch mit ihr identisch ist, denkt ŚĀṆKARA die Welt als implizit im *brahman*.⁶⁵ So ist das

gesamte Universum Bewußtsein,⁶⁶ es ist nichts anderes als Sein-Bewußtsein-Seligkeit. Andere Texte sprechen von einer universalen Energie: Gott ist in der Welt wie das Feuer im Holz.⁶⁷

Die Welt ist keine reale Transformation des Absoluten, sondern Transfiguration des Einen in unserer Erkenntnis. Als solche ist sie aber *vyāvahārika* durchaus wirklich.⁶⁸ Dualistisch anmutende Schöpfungstexte interpretiert man figurativ, und sie haben weniger Gewicht als klar advaitische Texte.⁶⁹ Der Satz *idam agre ekam eva adviṭīyam sat eva āsīt*: Sein allein war dies am Anfang, eins nur, ohne ein zweites,⁷⁰ gilt wörtlich wegen der Partikel *sva* (allein, nur), während ein anderer Text mit *iva* (sozusagen, als ob) nur im übertragenen Sinn gilt: *yatra dvaitamiva bhavati taditara itaram jighrati, taditaram itaram paśyati* . . . (wo sozusagen Dualität ist, da riecht man etwas, sieht etwas . . .).⁷¹

Demnach wäre das Absolute Substrat einer illusorischen Erscheinung, die nur für den Unwissenden getrennt vom Absoluten erscheint.⁷² Doch wäre es einseitig, nur diesen *nirguṇa*-Standpunkt anzuerkennen. ŚĀṆKARA läßt, wie wir sahen, den *saguṇa*-Standpunkt nicht nur zu, sondern braucht ihn. Darum kann und muß man auch von „Schöpfung“ sprechen. Daraus ergibt sich eine ständige Bewegung zwischen den Standpunkten, ein Schillern, das so charakteristisch für den Advaita Vedānta ist und vielleicht seine geistige Fruchtbarkeit ausmacht.

Wir wollen versuchen, die Entfaltungen des Absoluten graphisch darzustellen und dann im einzelnen zu beschreiben:



Erklärung: Brahman erscheint mittels der *māyā* als *saguṇa brahman*. Es erscheint in drei kosmischen Formen, die als *īśvara*, *hiranyagarbha* und *virāj* bezeichnet werden. *īśvara* ist der Herr, der Schöpfer. Als nächste und weniger subtile Form erscheint *hiranyagarbha*, die Goldene Saat, der Erstgeborene der Schöpfung. In ihm ist alles geschaffen. Er ist die Urpotenz, die bei Gott war, bevor die Welt geschaffen wurde. Als dritte und noch weniger subtile Form erscheint *virāj*, die Vielheit des Geschaffenen in allen materiellen und geistigen Formen. Von *īśvara* über *hiranyagarbha* bis zu *virāj* erscheint das *saguṇa brahman* mehr und mehr bestimmt und bedingt. Diesen kosmischen Formen des *brahman* entsprechen die individuellen Formen:⁷³ Der *turīya*-Zustand des Bewußtseins, der jenseits aller Differenzierung und darum unaussprechlich ist, entspricht dem *nirguṇa brahman*. Die qualifizierten Erscheinungsformen des Bewußtseins, Tiefschlaf, Traum und Tagesbewußtsein entsprechen in Subtilität dem *īśvara*, *hiranyagarbha* und *virāj*.

īśvara ist der eine Schöpfer und Herr über allen himmlischen und weltlichen Wesen.⁷⁴ Er ist die Potenz bzw. der Mutterschoß, aus dem alles hervorgeht.⁷⁵

Hiranyagarbha ist die erste subtile Verwirklichungsgestalt der Potenz. Er ist die „Goldene Saat“, der Sproß oder Keim, aus dem sich alles entfaltet. Alles ist in ihm schon enthalten. Er gilt als der eine Gott, der viele Formen annehmen kann.⁷⁶ So wird er auch mit der Urenergie (*prāṇa*) identifiziert.⁷⁷ Er ist die Gesamtenergie, aus der sich alle Einzelenergien entfalten.⁷⁸ Als Erstgeborener durchdringt er alles und ist nicht verschieden vom *puruṣa*, sondern selbst der Höchste Herr, die Quelle der Fülle: „Selbst eine geschaffene Person (nämlich *hiranyagarbha*) kann alles durchdringend sein, denn in seinem Aspekt als die eine kosmische Lebensenergie wohnt er in den Körpern aller Wesen.“⁷⁹ Er ist aber als Manifestation bereits bedingt und kann darum nicht vollkommen real im Sinne des Absoluten sein.⁸⁰ Darum heißt es an anderer Stelle, daß die kosmische Intelligenz des *hiranyagarbha*, die *mahat* genannt wird, niedriger als das Unmanifeste (*avyakta*) ist.⁸¹ Wer deshalb in der Meditation bei *hiranyagarbha* als einer zwar sehr subtilen aber doch bedingten Ebene der Wirklichkeit stehenbleibt, unterliegt der gleichen Illusion wie derjenige, der Gott in sinnlich greifbaren oder begrifflich faßbaren Projektionen verehrt. Ja, der Irrtum wäre besonders groß, weil er weniger offensichtlich ist.⁸²

Virāj wird als kosmische Form des Selbst, als volle Entfaltung aller Wesen bezeichnet. *Virāj* ist die grobstoffliche Form der Wirklichkeit: „Alle Dinge sind seine sichtbaren Formen. Jedes Wesen ist ein Teilstück seines kosmischen Gewandes.“⁸³ Darum kann man *virāj* als Materie bezeichnen.⁸⁴ Mythische Vorstellungen lassen *virāj* aus der Zerstückelung des personalen Urwesens (*puruṣa*) entstehen, und interessanterweise entsteht rückläufig auch der *puruṣa* aus *virāj*.⁸⁵ Die unauflösliche Beziehung und letztlich Einheit beider ist damit mythisch geschaut. Nichts anderes als die philosophische Abstrak-

tion dieses Bildes ist die Lehre der Upaniṣaden, daß *hiraṇyagarbha* und *virāj* zwei Formen desselben Wesens, des Höchsten Gottes (*prajāpati*, *īśvara*, *puruṣa*) seien, die von ŚĀṆKARA oft gar nicht klar unterschieden werden, da beide nur mehr oder minder subtile Manifestationsstufen des Einen sind.⁸⁶

Gibt es einen Sinn in diesem Prozeß der Schöpfung oder der graduellen Manifestation des Einen? Gelegentlich hört man das Urteil, für ŚĀṆKARA gäbe es keinen Sinn, was falsch ist. Das Spiel der *māyā* ist das Spiel bzw. die Selbstdarstellung (*līlā*) des Einen. Gäbe es die Vielheit der Welt nicht, könnte die Einheit des *brahman* nicht als Einheit erscheinen. In den Worten ŚĀṆKARAS: „Wären die vielfältigen Formen nicht manifest, könnte die transzendente Natur dieses Selbst als reines Bewußtsein nicht bekannt sein.“⁸⁷ Der Sinn der Welt besteht darin, daß sie Selbstdarstellung des absoluten Bewußtseins ist.

Prāṇa: die Urenergie

Die Vorstellung vom *prāṇa* als einer Urenergie, auf die das Sein zurückgeführt werden kann, ist sehr alt. Ihre Wurzel kann man in der Atemübung und Atemkontrolle (*prāṇāyāma*) finden⁸⁸, denn *prāṇa* ist zunächst die Lebensenergie, die im Rhythmus des Atems aktiv wird. Alles Leben hängt am Hauch des Atems, den man durch systematische Übung kontrollieren und in die gewünschten Bahnen lenken kann. Es ist also eine experimentelle Erfahrung, die dann in ihrer Verallgemeinerung zur Vorstellung vom *prāṇa* als letztem energetischen Prinzip der Welt geführt hat.

Das Wort *prāṇa* bezeichnet ursprünglich den Lebensatem.⁸⁹ Es ist eine Ableitung der Wurzel *prā*, füllen, die mit dem lateinischen *plēnus* verwandt ist.⁹⁰ Die Wurzelbedeutung stellt die Verbindung zur Erfahrung des Atemvorgangs problemlos her. Wo Energie ist, gibt es Wirkung. Darum ist der *prāṇa* die wirkende Kraft schlechthin. Durch die Atemübungen (*prāṇāyāma*) im Yoga wird diese Kraft gestärkt. Sie kann in die verschiedenen Energieformen vitaler körperlicher Kraft und/oder psychisch-mentaler Energie umgewandelt werden. Dies ist der Grund für die Reduktion vitaler Funktionen und besonders für sexuelle Enthaltsamkeit im Yoga, denn es ist die eine Energie, die entweder für sexuelle Vitalität oder psychisch-geistige Prozesse verbraucht werden kann.⁹¹

Mit der Erfahrung des *prāṇa* als Lebensprinzip hat sich die philosophische Suche nach dem Urstoff zu der Erkenntnis des *prāṇa* als der zugrunde liegende und alles Einzelne transzendierenden Urenergie verbunden. Die Suche nach dem Urstoff hat ihre Parallelen in anderen Kulturen, so z. B. in der chinesischen Philosophie⁹² und bei den Vorsokratikern.⁹³ Für die indische Lösung ist charakteristisch, daß sie Ergebnis introspektiver Schau und des Selbstexperiments mit *prāṇāyāma* ist.

Prāṇa bezeichnet die „Organe“ des Selbst, nämlich Atem, Sprache, Sehen, Gehör und Denken, gilt aber zugleich als Ursprung all dieser Funktionen.⁹⁴ Da auch alle geistigen Vorgänge auf *prāṇa* beruhen, sind auch die Heiligen Schriften in ihrer Essenz *prāṇa*.⁹⁵ *Prāṇa* ist das Wesen in allem, aber als zugrunde liegende Kraft entzieht er sich der direkten Erfahrung. Nur seine Wirkungen sind sichtbar. Eine sehr frühe Upaniṣad bringt folgendes Argument für die Existenz dieser subtilen Energie vor: So wie in dem Samen die subtile Energie implizit ist, die den großen Baum hervorbringt, während man sie nur im ausgewachsenen Baum, in ihrer Wirkung also, sieht, so ist es auch mit dem *prāṇa*, dem subtilen Energieprinzip der Welt.⁹⁶ Die spätere systematische Philosophie unterscheidet im *prāṇa*-Begriff drei Dimensionen: die Organe, die Lebensenergie in jedem Individuum und *prāṇa* als kosmisches Prinzip.⁹⁷

Die kosmische Form des *prāṇa* kann auch mit *hiranyagarbha* identifiziert werden,⁹⁸ insofern dieser alle Formen umfaßt,⁹⁹ die als individualisierte Explikationen der Energie (*śakti*) des *brahman* aufgefaßt werden können.¹⁰⁰ So betrachtet sind *prāṇa* und *brahman* dasselbe, was auch dadurch bestätigt wird, daß man *prāṇa* als das ewige Sein bezeichnet, aus dem das Universum entsteht.¹⁰¹

Zusammenfassend können wir sagen, daß *prāṇa* sowohl das *brahman* selbst¹⁰² als auch dessen Manifestation in allen Lebensenergien ist.¹⁰³ *Prāṇa* ist aber nicht ein *neben* dem *brahman*¹⁰⁴ existierendes Prinzip, sondern das Absolute, das mit diesem Begriff als eine hinter allem Geschehen wirkende Energie aufgefaßt wird.¹⁰⁵

Einheit von Materie und Geist

Obwohl es Texte gibt, die das Bewußtsein als etwas von Gott gesondert Geschaffenes betrachten, das zu der aus *prāṇa* hervorgegangenen Welt hinzukommt,¹⁰⁶ erscheint im System des Advaita Vedānta die Welt als Einheit.

Innerhalb der empirischen Welt sind die beiden Manifestationsstufen des Einen, Geist und Materie, durchaus zu unterscheiden. Der Unterschied ist aber relativ zum Absoluten. So sind die Potenzen der Materie anfangs unmanifest. Dort, wo sie völlig explizit und mit dem Geist als lenkendem und ordnendem Prinzip in Beziehung getreten sind, wird von *virāj* gesprochen, wie wir oben sahen. Der gesamte Bereich von *saguṇa brahman* stellt diese Verbindung von Materie und Geist dar. Auch Gott, wie er unserer *vyāvahārika*-Erkenntnis erscheint, ist darum ein Komplex von Materie und Geist.¹⁰⁷ Man kann sagen, daß alle organisierte Materie, die wir erfahren, geistig ist, insofern sich in ihr ein ordnendes und strukturelles Prinzip (*cit*) verwirklicht.

Die Bhagavad Gītā bezeichnet die materiellen Erscheinungen als Feld (*kṣetra*), die geistigen Erscheinungen als Feldkenner (*kṣetrajña*).¹⁰⁸ Beide sind anfangslos,¹⁰⁹ so wie ja auch in der uns schon bekannten Terminologie

māyā wie auch das *nirguṇa brahman* anfangslos sind. Der Mensch ist ein lebendiges Wesen, in dem *prāṇa* wirkt, und zwar in materiellen wie geistigen Prozessen. Der Mensch ist deshalb graduell, nicht prinzipiell vom Tier, den Pflanzen und der „toten“ Materie unterschieden.¹¹⁰

Urtümliche Vorstellungen von einer Lebenskraft hatten schon früh in der Geschichte Indiens zu einer Philosophie der „Lebens-Materie“ geführt, die noch nichts Unsubstantielles kennt und der die Vorstellung von einem „sub-stratlosen Geistigen“ ebenso fern liegt wie die von einer „toten Materie“.¹¹¹ Dies schlägt sich noch in einigen *Brahmaṇas* nieder, in denen die Nahrung als Prinzip des Seins und letzter Grund der Wirklichkeit bezeichnet wird.¹¹² Zusammen mit der *advaitischen* Erfahrung haben diese Vorstellungen zu einem philosophischen System geführt, das die prinzipielle Einheit von Geist und Materie denkt.

Karman, Wiedergeburt und Geschichte

Die Welt ist der Raum zur moralischen Reifung der Wesen. Sie ist der Ort, in dem die Vergeltung des *karman*, der Wirkungen der Taten, stattfinden kann.

Die *karman*-Theorie besagt, daß jede Tat und ihre Wirkung einen unauflösliehen Zusammenhang bilden, daß also jede Tat ihre unvermeidliche Wirkung in sich trägt, so daß das gesamte Weltgeschehen als ein Netz von Beziehungen erscheint. Das karmische Netz hat keinen Anfang, wohl aber ein Ende. Die zeitliche Existenz geht dann ihrem Ende entgegen, wenn alles *karman* aufgebraucht ist, weil die das Zeitliche transzendierenden Wirklichkeit von *ātman/brahman* erkannt wurde.

Die phänomenale Welt ist gekennzeichnet durch den kosmischen Zusammenhang aller Dinge im *karman*: jede Wirkung, jedes Ereignis ist verwoben in den Gesamtzusammenhang. In jeder Tat steckt notwendigerweise eine bestimmte Wirkung, die nicht verlorengeht. Die Gegenwart ist somit Folge des Vergangenen, und Zukunft ist nichts anderes als Explikation des gegenwärtigen *karman*. *Karman* ist unerschöpflich, und somit entsteht der Eindruck einer kreisförmigen Zeitbewegung.

Daß die Wirklichkeit dem *karman* unterworfen ist, bedeutet, daß es in diesem Bereich keine absolute Freiheit gibt. *Karman* ist weniger ein universales Gesetz, dessen Struktur statisch wäre, sondern die akkumulierte Kraft der *Gewohnheit*, die ihre Eigengesetzlichkeit im Verlaufe ihrer Wirkung entwickelt. Wenn eine Handlung (z. B. das Rauchen) ständig wiederholt wird, ist die Folge davon, daß die Wahrscheinlichkeit zunimmt, mit der sich das Handlungsmuster entsprechend der Gewohnheit verstärkt – man wird dann das Rauchen immer schwerer aufgeben können. Nicht nur im Bereich menschlichen bewußten Handelns schafft habituelle Disposition unumkehrbare Strukturen, sondern die Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit als solche beruht auf dem Werden des *karman*. *Karman* kann somit als *das* formende Prinzip

schlechthin gelten, das den materiellen wie den geistigen Bereich betrifft.

Es gibt keinen Anfang, aber ein Ende des *karman* ist dann abzusehen, wenn der Kreislauf der Gewohnheit durch die advaitische Erfahrung durchbrochen ist. Bindung an *bestimmte* Formen (Gewohnheiten, Dinge, Ideen) wird überwunden durch Partizipation an der *Ganzheit*. Das Ende des *karman* ist der Beginn der Freiheit.

Die im *karman* eingepprägten Handlungspotentiale müssen ausgeglichen werden. Da dies nicht in diesem Leben allein möglich ist, besteht die Notwendigkeit zu besserer Wiedergeburt für den Fall, daß Verdienste und gute Taten, zu schlechterer Wiedergeburt für den Fall, daß Strafe und böse Taten abgegolten werden müssen. Die *karman*-Theorie ist der wichtigste Grund für die Lehre vom *samsāra* und der Wiedergeburt.¹¹³

Wer das Advaita von *ātman/brahman* und der gesamten Wirklichkeit erfahren hat, stellt seine Existenz in den alles umfassenden Zusammenhang und ist deshalb dem partikularen und logisch wie zeitlich begrenzten *samsāra* nicht mehr unterworfen. Für ihn ist alles Nicht-Dualität, und das bedeutet auch, daß es keinen Unterschied zwischen dem Sein im *brahman* und dem Sein im *samsāra* mehr gibt. Das bedeutet, daß der Advaita Vedānta die populäre Lehre von der Wanderung individueller Seelen, die ruhelos im Kreislauf der Geburten ihre Taten abgelten und dabei immer neues *karman* anhäufen, abgelehnt bzw. uminterpretiert wird: *Samsāra* gehört zum Bereich der *māyā*, ist also *pāramāthika* Illusion. Durch das *karman* bilden sich psychisch-mentale Dispositionen heraus, die mit dem Tod des physischen Körpers nicht enden, sondern Eindrücke im subtilen Körper (*sūkṣma śarīra*) hinterlassen, den *ātman* aber in keiner Weise berühren (vgl. Kap. 1). Sie bilden eine Art Feld, in das Lebenserfahrungen, Gewohnheiten, Gedächtnisinhalte usw. „eingepragt“ sind (*samskāras*). Dieses Feld modifiziert den subtilen Körper, der wiederum auf die physischen Vorgänge (z. B. den Körper der nächsten Inkarnation) Einfluß nimmt. Der neue Embryo wird bestimmt von seinen Erbanlagen und diesem subtilen Feld, das im *karman* gründet.

In Wahrheit gibt es aber keine unabhängigen „Seelen“, die von Gott verschieden und dem *samsāra* unterworfen wären. Einzige Wirklichkeit, das Subjekt aller physisch-psychisch-mental Vorgänge, ist der *ātman*.¹¹⁴ ŚĀNKA-RA zieht die Konsequenz in bezug auf die Seelenwanderungslehre: „In Wahrheit wandert kein anderer als Gott im Kreislauf der Geburten – *satyaṁ neśvarād anyah samsārī*.“¹¹⁵ Dies heißt nichts anderes, als daß Gott selbst der einzige ist, der ständig „wiedergeboren“ wird in der Vielheit der Welt, aber nur insofern er unter seiner Selbstbestimmung der *māyā* gesehen wird. Er selbst wandelt sich dabei nicht, sondern verändert sich gleichsam im Anderssein, in seiner *māyā*, deren Herr (*māyin*) er ist.¹¹⁶

Weil die Vorstellung vom *karman* die geordnete Beziehung zwischen allen Phänomen beinhaltet, kann sie als Inbegriff der Historizität der Wirklichkeit bezeichnet werden.¹¹⁷ Historizität bedeutet jedoch nicht die einheitliche

Deutung aller Erscheinungen in bezug auf einen zielgerichteten Zusammenhang, der letztgültige Bedeutung hätte. Die Deutung des Zusammenhangs ist vielmehr erst vom Ende her möglich, d. h. von dem das *karman* transzendierenden *brahman*. Das Verhältnis von *karman* und *brahman* entspricht dem Verhältnis von *māyā* und *brahman*, d. h. es ist *anirvacanīya*, unaussagbar.

Wenn der Mensch über die karmischen Bindungen hinaus zur Erlösung (*mokṣa*) gelangt ist, hat die zeitliche Welt ein Ende, obwohl sie anfangslos ist.¹¹⁸ Diesen Widerspruch versucht man nicht zu verdecken, weil ja der Zirkel von Ursache und Wirkung *innerhalb* des Bereichs der *māyā* endlos sein muß. Einen Ausstieg aus dem Kreislauf kann es nur von einem ihm transzendenten Standort aus geben, und der ist durch *brahman* bezeichnet. Die Erlösung des Menschen von der Vergänglichkeit und Vergeblichkeit des Kreislaufs ist überzeitlich, da hier die quantitative Zeit transzendiert ist auf Grund der Erfahrung einer anderen Qualität.¹¹⁹ Im Atharvaveda wird die Zeit (*kāla*) als die eine große Energie beschrieben, die den Weltprozeß formt. Gott ist die Zeit.¹²⁰ Auch in der Bhagavad Gītā stellt sich Gott als die Zeit vor, die alles verschlingt. Sie ist das Prinzip des Vergänglichen, und die zerstörenden Kräfte in der Welt sind ihre Werkzeuge.¹²¹

Den Gegensatz von Zeit und Nichtzeit zu überwinden, ist das Ziel der gesamten meditativen advaitischen Spiritualität.¹²² Im Wachbewußtsein ist die zeitliche Differenzierung am stärksten, schwächt sich im Traum ab, wird im Tiefschlaf aufgehoben, um in dem alles umfassenden *turiya*-Zustand der Kontemplation transzendiert zu werden. Schon jetzt im Leben kann man eine Bewußtseinsqualität erreichen, die Leben und Tod transzendiert, denn diese Unterscheidung unterliegt der Zeitlichkeit, die der *jīvanmukta* überwunden hat.

In Indien gibt es also einen doppelten Zeitbegriff.¹²³ Der eine ist quantitativ (*karman*) und auf die Erscheinungen im Bereich der *māyā* bezogen. Der andere ist qualitativ und bezeichnet den Augenblick des Übergangs zu *mokṣa*.¹²⁴ Qualitative Zeit wäre der Moment, der die Relativität transzendiert und den universalen Zusammenhang der Einheit der Wirklichkeit blitzartig aufleuchten läßt, ein solcher „höchster Augenblick“, den GOETHEs Faust mit Sehnsucht herbeiwünscht.¹²⁵ Zeit ist das Leben im unmittelbaren Jetzt, in dem Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig sind.¹²⁶

Indien denkt nicht ungeschichtlich, hat aber eine andere „Zeitgeschwindigkeit“ als die abendländischen Kulturen. Für den Advaitin ist Gott Subjekt wie Objekt der eigenen Geschichte. Geschichte ist aber nie ein letztgültiger Wert. Und darum bietet der Advaita Vedānta kaum Ansatzpunkte für eine inkarnatorische Theologie.¹²⁷ Wenn Gott in der Welt der menschlichen Geschichte erscheint, um in deren Ablauf einzugreifen, ist diese Herabkunft (*avatāra*) doketisch gedacht.¹²⁸ Denn Zeit und Geschichte sind relative Kategorien, die unter dem Eindruck der Einheit der Wirklichkeit transzendiert sind.

Es ist auffällig, daß die Inder häufig in Triaden denken, wenn sie die absolute Wirklichkeit bzw. das Verhältnis Gottes zur Welt beschreiben wollen.

R. PANIKKAR hat eine theologische, eine kosmische und eine eschatologische Trinität in den Upaniṣaden unterschieden, die die gesamte Wirklichkeit triadisch beschreiben, denn „alles geht in dreifacher Weise voran“.¹²⁹

Die theologische Trinität bedeutet, daß Gott sich selbst in dreifacher Weise differenziert.¹³⁰ Das bezieht sich natürlich auf *saguṇa brahman* und speziell auf die volle kosmische Entfaltung der *virāj*, der hier als Sonne, Luft und Feuer erscheint.

Die kosmische Trinität ergibt sich daraus, daß das Universum aus einer Dreiheit von Name, Form und Aktion (*trayaṁ vā idam nāma rūpaṁ karma*)¹³¹ besteht, deren Ursprung die *vāc* (Wort) ist, die als das Selbst von Name, Form und Aktion identisch mit dem *brahman* ist.

Die eschatologische Trinität besteht darin, daß der Mensch in seiner Todesstunde eine triadische Zufluchtsformel sprechen soll, die ihm die Nicht-Dualität seines Wesens mit der absoluten Wirklichkeit in Erinnerung ruft und daher Frieden (*śānti*) spendet. Er soll sprechen: Du (d. h. der *ātman* des Betreffenden) bist das Unvergängliche, das Unveränderliche, die Essenz der Urenergie.¹³²

PANIKKAR weist darauf hin, daß diese trinitarischen Strukturen auf eine Harmonie hindeuten, die drei wesentlichen Züge der vedischen Grunderfahrung umfaßt: Weltlichkeit, Entweltlichung und die advaitische Integration beider.¹³³

Daß es sich bei den bisher erörterten Dreiheiten nicht um eigentlich trinitarische Aussagen handelt, sondern um triadische Formulierungen, ist offensichtlich, zumindest, wenn die Spezifik des trinitarischen Begriffs nicht aufgegeben werden soll. Das ist anders bei den Überlegungen, die wir jetzt anstellen werden.

Wir hatten gesehen, daß das *brahman* unter der Wirkung seiner eigenen *māyā* in dreifacher Weise als *īśvara-hiranyagarbha-virāj* erscheint. Diese drei Manifestationsstufen spiegeln sich auch dort wider, wo die dreifache Manifestation des *brahman* als inspirierender Herr (*preritr*), Objekt der angenehmen Sinneswahrnehmung (*bhogya*) – nämlich die Welt – und als der Mensch, der sich an der Welt erfreut (*bhoktr*), bezeichnet wird.¹³⁴

Auch die buddhistische Lehre von den drei Körpern des Buddha (*trikāyā*) geht auf diese Grunderfahrung zurück.¹³⁵ AUROBINDO beschreibt die Manifestationen des Einen als *ātman-puruṣa-īśvara*, und auch diese Dreiheit ist im Zusammenhang mit den drei Manifestationsstufen des Advaita Vedānta zu sehen.¹³⁶

Alle diese Versuche wollen das Eine und das Viele zusammen denken. Sie

sind Aspekte der Wirklichkeit, und deshalb müssen Immanenz und Transzendenz des Einen bzw. des persönlichen Gottes gleichzeitig gedacht werden können.

Alle bisher erwähnten Strukturen beziehen sich auf das *saguna brahman*. Sie beschreiben das Verhältnis Gottes zur Welt, des Absoluten zum Relativen, des Einen zum Werden. Wir hatten aber noch eine weitere Triade kennengelernt, die sich von den anderen grundsätzlich unterscheidet, weil sie das *nirguna brahman* betrifft: *saccidānanda*.

Dieser Begriff, so sahen wir, bedeutet nicht, daß dem Absoluten die Attribute des Seins, des Bewußtseins und der Seligkeit beigelegt würden, sondern die absolute Wirklichkeit wird *in sich* als *sat-cit-ānanda* erfahren. Die drei Begriffe ergänzen einander nicht, sondern sind Selbstaussage des Ununterschiedenen, das aber doch höchste Fülle, Lebendigkeit, reine Bewußtheit und Seligkeit ist. Man kann sagen, daß das Eine in den drei Dimensionen *sat-cit-ānanda* ist, wobei der Begriff der Dimension im übertragenen Sinn (*lakṣyārtha*) verwendet wird, da er eine Übertragung aus dem Bereich der *māyā* auf das Ganze ist. Mit *saccidānanda* haben wir demnach eine echte *trinitarische* Struktur im indischen Denken.

4. Die nicht-dualistische Erkenntnis

Advaita Epistemologie

Jedes Ding kann auf zweierlei Art beschrieben werden: nach seiner wesentlichen Natur (*svarūpa-lakṣana*) und nach seinen Qualitäten per accidens (*tatastha-lakṣana*). Die wesentliche Natur ist mit dem Ding gegeben und kann von ihm nicht unterschieden werden. Sie besteht so lange, wie das Ding besteht. Diese Natur unterscheidet es von anderen Dingen. Die Qualität per accidens kommt dem Ding nur unter bestimmten Umständen zu. Sie erlaubt nur eine zeitlich limitierte Differenzierung.¹

Wenn *brahman* als Ursache, energetisches Prinzip der Erhaltung und Grund für die Auflösung oder Umformung der Welt gedacht wird, dann ist die Kausalität in der Welt eine Qualität per accidens, wenn sie dem *brahman* zugeschrieben wird.

Will man *brahman* aber *svarūpa-lakṣana*, in seiner wesentlichen Natur, beschreiben, ergibt sich die Schwierigkeit der begrifflichen Aussage, denn *brahman* ist prinzipiell Subjekt und kann nicht verobjektiviert werden. Darum ist es nicht mit derselben Rationalität erkennbar wie die empirische Wirklichkeit.²

Ziel der Erkenntnis ist das Wissen des Selbst (*ātmavidyā*). Das Mittel zu diesem Ziel ist das Studium der offenbarten Schriften (*śruti*) mit Hilfe von Meditation und Reflexion. Man hört zunächst das Wort der Schrift (*śravaṇa*) und reflektiert mittels der Vernunft und nach exegetischen Prinzipien über

die Bedeutung (*manana*), bis man schließlich die aus dem Wort der Schrift kommende Inspiration durch eigene Kontemplation (*nididhyāsana*) in sich selbst verwirklicht und damit in eigener Erfahrung nachvollzieht, was der durch die Schrift sprechende Weise (*rṣi*) selbst geschaut hat.

Der Exegese fällt vor allem die Aufgabe zu, dualistische Texte figurativ zu interpretieren, damit sie propädeutisch zu der höheren nicht-dualistischen Betrachtungsweise hinführen können.³ Oder man sieht in dualistischen Schöpfungstexten sogar einen Kunstgriff (*upāya*), mit dem die Advaita-Lehre verständlich eingeführt werden soll.⁴ Weil alle Schöpfungstexte ohnehin nur hinsichtlich des *saguṇa*-Aspekts des Absoluten Bedeutung haben, nimmt man keinen Anstoß daran, daß die Upaniṣaden verschiedene Schöpfungstheorien lehren, die nicht miteinander in Harmonie zu bringen sind.⁵

Im späteren Advaita hat man, wohl unter buddhistischem Einfluß, eine Theorie von dem dreifachen Sinn, in dem eine Aussage wahr sein kann, entwickelt. Sie ergänzt die Unterscheidung in *pāramārthika-satya* (höchste, nicht-dualistische Wahrheit) und *vyāvahārika-satya* (empirische relative Wahrheit) durch ein *prātibhāsika-satya* (illusorische Wahrheit, die mit dem Verschwinden der Illusion aufgehoben ist).

Wenn man z. B. in der Dämmerung das Seil für eine Schlange hält, ist dies nur so lange wahr, wie die Illusion andauert. Wenn man erkennt, daß das, was als Schlange erschien, in Wirklichkeit ein Seil ist, hat man den Ausgangs-irrtum, der wahr *erschien* (*prātibhāsika*), überwunden und ist zur relativen Wahrheit (*vyāvahārika*), die der rational-wissenschaftlichen Erkenntnis entspricht, gelangt. Es gibt aber eine noch höhere Wahrheit (*pāramārthika*), die das Seil vom Standpunkt des Absoluten her nicht als unabhängige Existenz mißversteht, sondern dessen Nicht-Dualität mit allen Wesen und der Ganzheit erkennt. Diese Wahrheit ist überempirisch, transrational.⁶

In empirischen Fragen über die Dinge besitzen allein die Erfahrungswissenschaften und nicht etwa die Heiligen Schriften volle Autorität. Wo es zwischen beiden zum Widerspruch kommt, muß die Interpretation die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit beachten, nämlich die empirische und die ganzheitlich-absolute. Außerdem muß sie dessen eingedenk sein, daß alle Aussagen über das Absolute analog sind und hinweisenden Charakter (*lakṣyārtha*) haben, nie also in der primären direkten Bedeutung des Wortes (*mukhyārtha*) wahr sind. Ein bestimmter Text kann sich aber immer nur auf eine Ebene beziehen, und er hat *eine* Bedeutung und Intention (*ekavakyata*).

Die empirischen Wissenschaften können aber nicht das Eine oder das Ganze zum Gegenstand haben, weil das Eine/Ganze kein Gegenstand ist. Deshalb sind hier die Heiligen Schriften die letzte Instanz der Wahrheitsfindung.⁷ Die Erfahrung (*anubhava*) des Ganzen kann als solche nur das „daß“ der Ganzheit bestätigen und begrifflich bezeichnen, da das „was“ sich dem Begriff entzieht, insofern es leer (*śūnya*) von allen Bestimmungen ist. Wie das Ganze/Eine dann doch positiv bezeichnet werden kann, lernt

man allein aus der Heiligen Schrift (*śruti*).⁸

Śruti ist die Erfahrung anderer, die für den eigenen Erfahrungsweg als Anleitung, Vergewisserung und Korrektiv dient, so wie man auch in den empirischen Wissenschaften auf der Erfahrung der vorangegangenen Generationen aufbaut. Wer die Erfahrung dann aber selbst gemacht hat, bedarf der Autorität der Schrift nicht mehr. Sie kann ihm jedoch weiterhin als Korrektiv dienen, an dem Wahrheit und Täuschung in der eigenen Erfahrung unterschieden werden können. Die advaitische Erfahrung als solche allerdings ist selbstevident.⁹

Voraussetzungen für die advaitische Erfahrung sind nicht etwa Askese, Opfer oder intellektuelles Studium, sondern allein die Selbstoffenbarung des Absoluten.¹⁰ Natürlich sind Askese und Studium für die geistige Disziplin und bestimmte Teilziele durchaus sinnvoll und wichtig. Das Gewicht liegt aber auf der Selbstoffenbarung, und dies kann im Advaita nicht anders sein, da ja das Absolute bzw. Gott die Eine Wirklichkeit ist, der der Mensch nicht als ein zweites, unabhängiges Zentrum gegenübersteht. Das Subjekt auch der advaitischen Erfahrung ist der *ātman*. Gott ist Subjekt sowohl der Offenbarung als auch der nicht-dualistischen Erkenntnis der Offenbarung.

Jñāna

Brahman kann nicht zum Objekt der Erkenntnis werden. Deshalb ist es nicht erkennbar für die diskursive Rationalität, sondern es erschließt sich in einer intuitiven nicht-dualistischen Erfahrung.¹¹

Das im Advaita Vedānta erstrebte Ziel ist *jñāna*, das intuitive Wissen.¹² Es ist eine Erkenntnis dessen, was schon immer ist, ein „Wegziehen des Schleiers“ von der Wirklichkeit. Man erkennt nichts Neues, sondern die Einheit der Wirklichkeit tritt hervor.

ŚĀṆKARA beschreibt die Erkenntnis des *brahman* via negativa und gibt damit einen methodischen Hinweis, wie *jñāna* erlangt werden kann: „Das Brahmanwissen bedeutet nur das Aufhören der Identifikation mit äußeren Dingen, wie z. B. dem Körper. Die Beziehung der Nicht-Dualität mit *brahman* muß nicht hergestellt werden, denn sie ist bereits da. Jeder hat bereits die Nicht-Dualität mit ihm, er scheint nur mit etwas anderem identifiziert zu sein. Darum behaupten die Schriften nicht, daß Nicht-Dualität mit dem *brahman* hergestellt werden solle, sondern daß die falsche Identifikation mit den Dingen ... aufhören soll. Wenn die Identifikation mit anderen Dingen aufgehört hat, kommt die naturhafte Identität mit dem eigenen Selbst zum Tragen. Dies wird mit dem Satz ausgedrückt, daß das Selbst gewußt wird. In sich selbst ist es unerkennbar und kann mit keinem Mittel begriffen werden.“¹³

Die Methoden, zu *jñāna*, *brahmavidyā* oder *ātmaavidyā* zu gelangen, bedienen sich aller menschlichen Möglichkeiten: Speise, Auge, Ohr, Verstand

und Rede sind vorbereitende Mittel,¹⁴ die vor allem im Opferritual benutzt werden. Von der äußerlichen Opferreligion (*yajñavidyā*) führt der Weg zur Identifikation über die noch objektbezogene und am *saguna*-Aspekt des *brahman* orientierte gegenständliche Meditation (*upāsana*) zur reinen un-gegenständlichen Bewußtheit (*jñāna*), die dem *nirguṇa*-Aspekt des *brahman* entspricht.¹⁵ Die gegenständliche Meditation hat einen niedrigeren Rang als die advaitische Erkenntnis, weshalb der Advaitin gelegentlich bestimmte Yoga-Praktiken geringschätzen kann.¹⁶ Wo aber das *nirguṇa brahman* gegenstandslos meditiert wird, besteht kein Widerspruch zwischen Meditation und *jñāna*.¹⁷ So lehrt die Bhagavad Gītā als höchstes Ideal die Einheit von Erkenntnis des Advaita und Yoga.¹⁸

Da in *jñāna* alles zu Einfachheit und Einheit drängt, muß man zuerst einen kindlichen Geisteszustand erlangen (*bālyā*).¹⁹ Wer auf dem Weg zu *jñāna* fortschreiten will, hat vor allem das Schweigen zu lernen.²⁰ Dies geschieht durch Entspannung, Ruhe, Selbstkontrolle, Zurückziehung der Sinne und Konzentration, kurz: mittels des achthgliedrigen Yoga-Weges.²¹ Alle diese „asketischen“ Mittel sind nicht Selbstzweck, sondern wollen Körper wie Geist zentrieren, um beide zu Einfachheit und Einheit zu bringen.

Jñāna ist in gewisser Weise das Mittel zur Befreiung (*mokṣa*) und die Befreiung selbst. Man unterscheidet einzelne Stufen, die wir hier nicht nachzeichnen müssen.²² Der Dreischritt 1. Hören der Schrift (*śravaṇa*), 2. Reflexion (*manana*) und 3. meditative Integration (*nididhyāsana*) liegt allen einzelnen Anweisungen zugrunde.²³

Wer zur vollkommenen nicht-dualistischen Erkenntnis gekommen ist, und das sind nach ŚĀṆKARA nur sehr wenige,²⁴ geht in das *brahman* ein, denn *jñāna* ist Erkenntnis als Partizipation bis hin zur Identifikation.²⁵ Fast alle Advaitins glauben²⁶, daß derjenige, der *jñāna* vollkommen in diesem Leben erlangt hat (*jīvanmukta*), schon jetzt zur totalen Befreiung gelangt ist. Er ist am Ziel, über das hinaus nichts Höheres ist.²⁷ *Jñāna* beruht nicht auf einem Willensakt des empirischen Ich (*jīva*), denn es geht ja um die Erkenntnis, daß der *ātman* (das Selbst) und das *brahman* (das Absolute) *advaita* sind, wobei das Absolute Subjekt wie Objekt dieses Erkenntnisprozesses ist.²⁸ Es kann deshalb bei *jñāna* nicht von Selbsterlösung gesprochen werden, sondern nur von *Selbst*-Erlösung, die darin gipfelt, daß das ichhafte Wollen überwunden wird.²⁹

Jñāna kann man also nicht „machen“, und die nicht-dualistische Erkenntnis wird schon gar nicht durch bestimmte Bußübungen oder „Werke“ möglich. Es handelt sich vielmehr um die Entdeckung dessen, was in Wahrheit ist, und der Entdecker ist *brahman/ātman*. Allerdings kann sich der Mensch vorbereiten, indem er lernt zu schweigen, zu hören und zu meditieren. Das Hineingenommensein in die eine Wirklichkeit durch *jñāna* setzt dann allerdings sekundär Kräfte frei, die den Menschen zum wahrhaft guten Werk befähigen.³⁰

Jñāna ist der Inbegriff spiritueller Erfahrung. Es ist eine *wirkliche* Erfahrung, die das Leben verändert, die aber nicht aus der Aktivität individuellen Strebens abgeleitet werden kann. Da das Selbst *advaita* mit dem Absoluten und das Absolute andererseits *advaita* mit dem Empirischen ist, kann die Frage, ob die spirituelle Erfahrung aus göttlicher Gnade *oder* menschlicher Aktivität kommt, so nicht gestellt werden. Dieser Alternative liegt ein Dualismus zugrunde, den der Advaita Vedānta aufhebt. Auch die Dualität von weltlichen Zielen (Tugend, Glück usw.) und dem Ziel der Befreiung (*mokṣa*) ist für den Advaitin aufgehoben, denn das Absolute ist die Einheit und Harmonie *in* der Welt.³¹

Die in der Meditation erfahrenen Yogis wie auch die Philosophen des Advaita Vedānta werden nicht müde, auf die Diskontinuität der eigenen Möglichkeiten, die mit den Sinnes- und Verstandeskräften (*indriyāni*) gegeben sind, und der nicht-dualistischen Erfahrung hinzuweisen: „Dieser *ātman* wird nicht erreicht durch Studium noch durch den Intellekt noch durch viel Hören. Durch die einfache Tatsache, daß sich der Suchende danach ausstreckt, wird er erreichbar. Ihm offenbart der *ātman* seine eigene Natur.“³² Erkenntnis kommt durch einen gereinigten Geist und Kontemplation.³³ Aber die Erfahrung selbst wird als *raptus*, als von außen kommendes Ereignis, bezeichnet.³⁴

Wäre es demnach gerechtfertigt, die Erfahrung von *jñāna* als Gnadenerfahrung zu bezeichnen?³⁵ Zweifellos ist auch in Indien Gnade die Voraussetzung für die nicht-dualistische Erkenntnis.³⁶ So sagt die Bhagavad Gītā, daß Gott sich aus Gnade (*prasāda*)³⁷ bzw. aus Liebe und Barmherzigkeit (*anukampa*)³⁸ offenbart habe. Wir müssen allerdings im Auge behalten, daß der Gnadenbegriff des Advaita Vedānta von dem christlichen, der auf der personalen Beziehung von Gott und Mensch beruht, unterschieden ist: Im Advaita ist es das wahre Selbst des Menschen, das sich offenbart. Die göttliche Gnade ist Subjekt und Objekt des Geschehens, wobei diese Kategorien in der advaitischen Schau transzendiert werden. Wir werden im Teil III prüfen, ob diese Einsicht christlich interpretiert werden kann.

ŚAṆKARA hält das Verlangen nach Gottes Offenbarung, das aus dem Vertrauen in seine Gnade kommt, für wesentlich. Dieses Verlangen drückt sich aus und verstärkt sich im Gebet.³⁹

Auch die Kāṭha Upaniṣad sagt, daß nicht durch eigenes Wissen, sondern durch Gebet das Selbst erkannt wird, das sich aus Gnade manifestiert.⁴⁰ Darum soll man nicht um weltliche Dinge sondern um die Offenbarung Gottes beten.⁴¹

In der vedischen Literatur findet man alle Arten von Bittgebeten. Sie reichen von Anrufungen des persönlichen Gottes bis zur schweigenden Versenkung in das Eine, mit dem man sich vereinen will.⁴² Wichtig sind die

Anweisungen zum Gebet im Zusammenhang mit Meditations- und Yoga-Übungen. So lehrt z. B. einer der wohl berühmtesten Yogis im heutigen Indien, Satya Sai Baba, durch ständiges Gebet werde der Geist ruhig und das meditative Einssein komme dann ganz natürlich über den Menschen: „Rufe Gott an! Er wird antworten, und er selbst wird dein Guru (spiritueller Lehrer) sein. Er wird dich führen. Er wird dir helfen. Er wird immer an deiner Seite sein. Denke Gott, sieh Gott, höre Gott, iß Gott, trinke Gott, liebe Gott. Das ist der Pfad, der königliche Weg zu deinem Ziel, die Unwissenheit zu durchbrechen und dein wahres Wesen (*ātman*) zu erkennen, das mit Gott eins ist.“⁴³

Auch das Gebet um Vergebung der Sünden fehlt in den Upaniṣaden nicht.⁴⁴ Es bricht hervor unter dem überwältigenden Eindruck der Offenbarung der Wahrheit. Alles gipfelt in der für die Spiritualität des Advaita Vedānta typischen Einleitungsformel zur Taittirīya-Upaniṣad. Nachdem Gott unter verschiedenen Namen um seinen Segen angefleht wurde, fährt der Beter fort: „Dich allein will ich das unmittelbare *brahman* nennen. Dich will ich Gerechtigkeit nennen. Dich will ich Wahrheit nennen. Möge Er mich beschützen, möge Er den spirituellen Meister beschützen – OM, Friede, Friede, Friede.“⁴⁵

Im Advaita Vedānta gibt es detaillierte Anleitungen zum Gebet, die verschiedene Stufen unterscheiden und die der christlichen Gebetspraxis durchaus verwandt sind. Man kennt das Bittgebet, die gegenständliche Meditation über heilige Texte, das affektive Gebet, das Sehnsucht nach der Offenbarung Gottes ausdrückt, und das einfache Herzensgebet, das entweder in schweigender Andacht oder permanenter Konzentration auf einen bestimmten Gebetsruf ausgeübt wird.⁴⁶

Der persönliche Glaube (*śraddhā*) spielt eine wichtige Rolle. Der Begriff meint zunächst das vorbehaltlose Vertrauen dem spirituellen Lehrer gegenüber (*guru*), denn die Wahrheit seiner Lehren wird erst später durch die meditative Praxis überprüfbar, während jeder Zweifel am Anfang die Bereitschaft zur Praxis beeinträchtigen würde.⁴⁷ Im Glaubensbegriff ist also der Aspekt der vorbehaltlosen Hingabe wesentlich.⁴⁸

Besonders in der Bhagavad Gītā wird das Wesen des Glaubens eindrucksvoll entfaltet. Gott liebt alle Wesen mit gleicher Liebe, weder bevorzugt er einige, noch benachteiligt er andere.⁴⁹ Doch leibhaftig anwesend ist Gott nur in dem, der diese Liebe durch Gottesverehrung erwidert.⁵⁰ Darum ist es trotz der prinzipiellen advaitischen Lehre keineswegs gleichgültig, ob einer glaubt oder nicht. Dem liegt die Einsicht zugrunde, daß ein Mensch das ist, was er glaubt.⁵¹ Glaube ist ebenso wie Erkenntnis kein abstrakter intellektueller Vorgang, sondern existentieller Vollzug, der die Partizipation am Geglauten einschließt.

Wer glaubt, geht zu Gott ein, ob er „gut“ handelt oder nicht.⁵² Für die Bhagavad Gītā ist selbst der Böse im Glauben angenommen: „Ein Sünder selbst, wenn er Mich verehrt und nur Mich allein, soll gelten als ein guter

Mann, weil er sich recht entschieden hat,“ spricht Gott.⁵³ Der echte Glaube allerdings verwandelt den Menschen dann wirklich und macht ihn gut.

Dies entspricht auch dem Glaubensbegriff ŚAṆKARAS. Für ihn ist Glaube eine mentale Haltung, die der Autorität der Heiligen Schriften traut, um sich auf die Meditationspraxis einzulassen.⁵⁴

Wer Glauben hat, dem wird auch das Wissen bzw. die spirituelle nicht-dualistische Erkenntnis (*jñāna*) zuteil, die das vorhergehende Vertrauen bestätigt und rechtfertigt.⁵⁵ Glaubensloser Zweifel hingegen führt zum Untergang.⁵⁶

Die Bhagavad Gītā lehrt, daß glaubensvolle Hingabe als höchste Form des Yoga gelten solle,⁵⁷ da Glaube zum Heil genüge.⁵⁸ Der vom Glauben erfüllte Mensch soll die sichtbare Gestalt der Gottheit meditieren,⁵⁹ denn das Unsichtbare übersteigt die Fassungskraft des Menschen.⁶⁰

Aus diesen Lehren der Bhagavad Gītā hat sich die breiteste Strömung indischer Frömmigkeit, die *bhakti*-Mystik, entwickelt. Sie sieht in Hingabe und glaubensvoller Verehrung Gottes das höchste Ziel.⁶¹ *Bhakti* hat aber ihren Platz auch im strengen Advaita Vedānta, wie wir oben in bezug auf ŚAṆKARA und RAMANA MAHARṢI dargelegt hatten. Ihr personaler Dualismus verschmilzt mit der advaitischen Schau in der Lehre des Advaita von *ātman* und *brahman*. So kann die Erfahrung der Nicht-Dualität in dieser Weise als ein Verschmelzen des menschlichen Selbst in der Ekstase der Liebeseinheit auf Grund göttlicher Gnade begriffen werden.⁶²

Allerdings betont man im Advaita Vedānta, daß die nicht-dualistische Erkenntnis, aus der sich der Glaube letztlich ableitet, wirklich *erfahren* und vollzogen werden muß, und zwar weder nur intellektuell noch nur emotional, sondern in der transrationalen advaitischen Schau, die das Leben verändert.

5. Theorie und Meditationspraxis

„Dauernde Praxis allein ist das Geheimnis des Erfolges. Wahrlich, darüber besteht kein Zweifel“, schärft die Haṭha Yoga Pradīpikā¹ jedem ein, der zur spirituellen Reife gelangen möchte. Dieser Satz ist der Grundsatz aller hinduistischen wie auch buddhistischen Religiosität. Praxis ist dabei vor allem Praxis der meditativen Übung. Praxis ist nicht nur angewandte Theorie, sondern Theorie findet ihre Verifikation nur in dieser Praxis, die eigene Erfahrung (*anubhava*) ermöglicht und damit die Theorie rechtfertigt oder neu bildet.

In der Volksreligion Indiens gilt der Kult, besonders das Opfer, als Praxis im genannten Sinn. Auch dabei spielt für die Mehrzahl der Inder die geistige Einstellung, die Hingabe und Bereitschaft zur Identifikation mit dem Opfer also, eine entscheidende Rolle. Indische religiöse Praxis verlangt immer

die existentielle Einheit von Einstellung und Handlung.

Die kultische Handlung ist ein erster Schritt auf dem Weg zur Vollen-
dung.² Das Opfer im Tempel ist das noch äußerlich vollzogene Selbstopfer,
das später in der Meditation stufenweise verinnerlicht wird.³ Die kultische
Handlung ist äußerer Ausdruck des inneren Geschehens, und sie ist als solche
– zumindest für den Anfänger – Voraussetzung für *jñāna*.⁴ Der Kult dient
der Einstimmung und Vorbereitung des Gläubigen, weshalb man auch nie
Yoga-Übungen beginnen darf, ohne geopfert oder zumindest ein Gebet ge-
sprochen zu haben. Auch das Studium der Philosophie ist die Praxis der
Reinigung und Konzentration der Rationalität. Theorie ist zwar auch abstra-
hierte Anleitung zur Praxis, sie wird aber selbst Element der Praxis. Der
Kult, das Gebet, das Schriftstudium wie auch die mentale Übung haben die
Funktion der physisch-psychischen Reinigung, auf deren Grundlage die
echte selbstlose Hingabe und geistige Konzentration erst möglich wird. Yoga
ist nichts anderes als die Vorbereitung des Körpers und des Geistes für die
nicht-dualistische intuitive Erkenntnis.⁵ Yoga bringt das psychosomatische
System zu Harmonie und Ruhe, und das ist notwendig für die Aktivierung
bestimmter Energien (*prāṇa*), die als Träger der intuitiven Erkenntnis gelten.
Sowohl in den meisten Schulen des Yoga als auch in den tantrischen Systeme-
men spielt die Praxis leiblicher Übung und Erfahrung eine entscheidende
Rolle.⁶ Das ist allerdings im Advaita Vedānta oft nicht der Fall.

In der Opferreligion wie auch bei allen ausgesprochenen Meditationswe-
gen (Yoga, buddhistische Schulen und Vipassanā, Zen u. a.) bedingen Theo-
rie und Praxis einander. Gilt das auch für den *jñāna-marga* (Weg der Erkennt-
nis) des Advaita Vedānta?

Wir hatten bereits nachgewiesen, daß *jñāna* nicht nur theoretische Er-
kenntnis der Nicht-Dualität, sondern existentielle Realisierung des Advaita
von *ātman* und *brahman* ist. Das Sein des Menschen wird dabei verändert.
Solche Erfahrung kann nicht durch intellektuell-distanziertes Fragen gewon-
nen werden. Vielmehr wird in äußerster Hingabe und Konzentration, die das
gesamte Leben des Suchenden prägt, die Frage laut: Wer bin ich? Dies impli-
ziert die nächste Frage nach dem, der diese Frage stellt usw. Man nennt dieses
Forschen nach dem Subjekt der eigenen Existenz *vicāra*, eine Methode,
die auch im Yoga und im buddhistischen Zen eine Rolle spielt. Sie war für
RAMANA MAHARṢI das Mittel, den Geist für *jñāna* vorzubereiten.⁷ Bei
RAMANA MAHARṢI wird besonders deutlich, daß Theorie und Praxis über-
haupt nicht getrennt werden können. Er gliedert den geistigen Weg in vier
Stadien, die aber nicht nur nacheinander, sondern ständig ineinander wirken
und zu durchlaufen sind:⁸

1. Unterweisung (*upadeśa*)
2. Praxis (*abhyāsa*)
3. Erfahrung (*anubhava*)
4. Erlangung des Zieles (*ārūḍha*)

Im Advaita Vedānta ist *jñāna* Gabe und Aufgabe, die sich ständig neu in der Praxis des Lebens verwirklicht.

Mokṣa

Das Wort *mokṣa* ist eine Ableitung der Wurzel *muc*, befreien. *Mokṣa* ist Befreiung aus der Unwissenheit, die darin besteht, daß der Mensch sich als ein von Gott getrenntes Wesen erfährt. Nur durch das Wissen des *advaita* von *ātman* und *brahman* erlangt man *brahmavidyā*: die befreiende Erkenntnis der Nicht-Dualität des Seins.⁹

Dabei müssen wir wieder an den schon mehrfach erwähnten Grundsatz erinnern, daß einer, der das *brahman* erfahren hat, *brahman*-gestaltig wird. Die noetische und die ontische Ebene der Wirklichkeit sind nicht trennbar, denn es handelt sich um meditative Vergegenwärtigung, die den Menschen als Ganzen verändert.¹⁰ Aus diesem Grund ist *mokṣa* ganzheitliches Geschehen.

Mokṣa gründet – ebenso wie *jñāna* – nicht in einer Fähigkeit des individuellen Ich, sondern im *ātman*, der das Individuelle transzendiert und doch als nicht-verschieden von der empirischen Persönlichkeit aufzufassen ist. Er ist gleichsam die transzendente Dimension, die in, mit und unter dem Empirischen erfahren wird als dessen Grund. Der *ātman* ist Subjekt von *mokṣa*.¹¹ „Erlösung“ oder „Befreiung“ heißt, daß das Absolute, Brahman, die durch Unkenntnis (*avidyā*) verborgenen, gegensätzlichen und miteinander zerstrittenen vielen einzelnen Ichs (*jīva*) ans Licht bringt; einmal erwacht, können sie die Weisheit erlangen und zum eigentlichen Selbst zurückkehren. Erlösung läßt sich so auch als Rückkehr des absoluten Geistes zu sich selbst bestimmen.¹²

Mokṣa heißt also nicht, daß man in ein Jenseits gelangt, das getrennt von der Welt existieren würde.¹³ Durch *mokṣa* wird vielmehr eine falsche Haltung aufgegeben und die Einheit der Wirklichkeit erkannt. Der Schleier des dualistischen Nichtwissens wird beseitigt, damit das, was ist, sichtbar wird.¹⁴ Die Dinge zu sehen, wie sie in Wirklichkeit sind, hinter den Formen das Formlose zu erkennen, das als *saccidānanda* erfahren wird, ist *mokṣa*.¹⁵ Mit anderen Worten: *Mokṣa* ist die Erfahrung der Gegenwart des Einen oder der Einen Gegenwart. Alles, was dieser Erfahrung entgegenstehen könnte, ist in *mokṣa* überwunden: Die Wirklichkeit erscheint in ihrer totalen Interrelationalität als Ausdruck des Einen.

Die Wurzel des Bösen

An dieser Stelle sollten wir Klarheit über das Verständnis des Bösen und der Sünde im Advaita Vedānta gewinnen, um die universale Bedeutung von *mokṣa* besser begreifen zu können. Übel beruht auf dem Nichtwissen des *brahman*, wobei aber letztlich das *brahman* durch seine *māyā* auch Ursache

dieser *avidyā*, also des Übels, ist.¹⁶ Wer sich selbst vom *brahman* getrennt glaubt, ist im Irrtum und begeht deshalb böse Taten. Denn durch die Isolation wird der Mensch von Angst befallen,¹⁷ und Angst ist die Wurzel der Aggressivität. *Avidyā* erzeugt weiterhin falsche Identifizierung mit endlichen Dingen,¹⁸ und dies hat den Durst (*trṣṇa*) nach Sein in einem fortwährenden Konkurrenz- und Ichbehauptungskampf der Individuen zur Folge.¹⁹ Wenn nicht das allen gemeinsame Wesen im *ātman* erkannt wird, stehen die Individuen einander freilich gegenüber. Im Advaita Vedānta beruht das Böse also auf einer existentiellen Illusion, die aber sehr wirksam ist und die Welt in eine Kette von Leiden stürzt.

Selbstgerechtigkeit und Sich-selbst-beaupten-wollen sind die wesentlichen Fehlhaltungen, die durch *mokṣa* überwunden werden. Dies thematisiert die Bhagavad Gītā in einem zentralen Text:²⁰ Bescheidenheit, Redlichkeit und Gewaltlosigkeit sind die Merkmale dessen, der *mokṣa* erlangt hat. Wer diese Tugenden lebt, hat Frieden (*sānti*). ŚĀṆKARA erklärt den Begriff Redlichkeit (*adambhitvam*, wörtl.: Nicht-Täuschung) so, daß man nicht seine eigenen Tugenden zur Schau stellen solle und sich auch nicht selbst für gerecht halte (*svadharma prakāṭikaranam*). An anderer Stelle erscheint der Begriff *dambha*, um Heuchelei zu bezeichnen.²¹ ŚĀṆKARA sagt, daß der Heuchler vorgibt, aus sich selbst gerecht zu sein (*dharma-dhvajitva*). Diese Lüge ist das Charakteristikum derer, die dämonischer Natur sind im Gegensatz zu denen, die ihre Identität im *ātman* gefunden und somit die Lüge zur eigenen Wertgewinnung nicht nötig haben. Selbstgerechtigkeit ist eine andere Wurzel des Bösen, und sie hängt aufs engste mit *avidyā* zusammen.

Jīvanmukta

Mokṣa beschreibt man bezeichnenderweise nicht nur negativ als Aufhören der Dualität, sondern auch als *anānda* (Seligkeit) und *sānti* (Friede), Freude und Freiheit von Furcht.²² Friede ist die Gelassenheit angesichts der Schicksalsschläge im Leben.²³

Mokṣa entspricht der Natur des Selbst. Man kann darum *mokṣa* grundsätzlich bereits in diesem Leben erlangen. Der Inder spricht vom Erlösten, der noch in körperlicher Existenz ist (*jīvanmukta*). Er steht über Gut und Böse, denn er ist nicht-zwei mit dem Absoluten.²⁴ Er ist vollkommen frei und unterliegt nicht mehr dem Kreislauf der Geburten (*saṃsāra*). Für den, der *ātman/brahman* erfahren hat, besteht die Differenz von phänomenaler Welt und dem *brahman*, von Körper und Geist, Tod und Leben²⁵ nicht mehr: „Er scheint in einem Körper zu leben nur für den Unerlösten. Nach einiger Zeit, wenn der Körper stirbt, sagen wir: ‚Er erlangt Freiheit vom Körper‘ (*videha-mukti*). Aber in Wahrheit gibt es keinen Unterschied in *mukti* (Befreiung, Vf.).“²⁶ Für den *jīvanmukta* gibt es keinen Unterschied von präsentischer und futurischer Eschatologie, denn das vormalig in der Zukunft Erwartete ist zur gegenwärtigen Erfahrung geworden, die das Zeitliche transzen-

diert. Das normale Leben in seiner individuellen Vielfalt ist für den *jīvanmukta* belanglos. Das kann im Advaita Vedānta zweierlei bedeuten. Auf der einen Seite gilt *mokṣa* nicht als Zerstörung, sondern als Blüte der empirischen Wirklichkeit. Man erklärt das mit dem berühmten Beispiel von dem Tigerjungen, das unter Ziegen aufwächst und darum zahm bleibt, verspielt meckert und in der ihm unangemessenen Sanftmut seine wahre Natur völlig vergessen hat. Erst als ein Dschungeltiger des Junge zwingt, rohes Fleisch zu fressen, erwacht es zu seiner wahren Tiger-Natur.²⁷ *Mokṣa* in diesem Sinne ist ein Zu-sich-selbst-kommen, wobei allerdings zwischen den „beiden Naturen“ letztlich kein Unterschied besteht, denn alles wurzelt im *ātman*. Wie sich der Mensch erfährt, ist eine Frage des Standorts. Der *jīvanmukta* lebt völlig in der *pāramārthika*-Perspektive.

Auf der anderen Seite gibt es eine starke Tradition, die pessimistisches Lebensgefühl vermittelt und die empirische Welt abwertet,²⁸ da sie nur *māyā* ist. *Mokṣa* heißt dann, daß alles Individuelle ausgelöscht wird. Wie verschiedene Flüsse in einem Meer miteinander verschmelzen und nicht mehr unterscheidbar sind, so verschwindet das Individuum im Absoluten und findet nur so Ruhe und Vollendung.²⁹

Beide Interpretationen gehen auf die Upaniṣaden zurück und beeinflussen das geistige Leben Indiens bis heute. Sie erzeugen die eigenartige Spannung von sinnestrunkener Weltlichkeit und radikaler Entweltlichung, die für die indischen Religionen so typisch ist.

Der *jīvanmukta* kann das Ziel der spirituellen Vollendung auf verschiedenen Wegen erlangen, nämlich durch Versenkung, Erkenntnis, Handeln und gläubige Gottesverehrung.³⁰ Allen Wegen ist gemeinsam, daß sie zur Erfahrung des Advaita von *ātman* und *brahman* bzw. Selbst und Gott führen. Der *jīvanmukta* kann das *mahāvākya*: *aham brahmāsmi*, „Ich bin *brahman*“, ohne Übertreibung sprechen.³¹ Es gründet in einer Erfahrung, die das Bewußtsein vom „Ich“ (*aham*) allerdings hinter sich gelassen hat. Denn „Ich“ verlangt ein Entgegengesetztes, und das schwindet im *advaita*. Ohne diesen Zusammenhang wäre der Satz unsinnig und überdies eine ungeheuerliche Blasphemie. Er muß im Sinn von *ātman brahmāsti* (*der ātman ist brahman*) interpretiert werden.

Der *jīvanmukta* gilt als der vollkommen Erwachte (*buddha*). Seine Gegenwart strahlt unbeschreibliche Liebe aus.³² Ob ein Mensch allerdings *vollkommen* sein kann, ohne daß weiteres geistiges Wachstum möglich und nötig wäre, ist umstritten. Auch der *jīvanmukta* soll weiter meditieren und somit *mokṣa* eigentlich vertiefen. Er kann allerdings – so der Advaita Vedānta – nicht in Unwissenheit und Sünde zurückfallen.³³

Wir wollen hier weder die Yoga-Praxis im einzelnen noch das philosophische System des Yoga, das von der Yoga-Praxis ganz verschieden ist, darstellen, sondern lediglich auf die Beziehung zwischen der Theorie des Advaita Vedānta und der Yoga-Praxis eingehen.

Yoga gilt als Mittel der Öffnung für die advaitische Erfahrung.³⁴ VIVEKĀNANDA hat Realisierung bzw. Erfahrung (*anubhava*) als die Zentralidee der Upaniṣaden bezeichnet. Der Begriff *anubhava* weckt ontische Assoziationen: *anu-bhū*, gemäßsein, entlangsein. Yoga ist Mittel zur Kontrolle des Willens und der divergierenden Sinnenwelt überhaupt. Durch Yoga stellt sich der Mensch in den Rhythmus des Lebens und die Harmonie des Seins, die von der Großen Einheit kündet. Yoga und Advaita stehen somit in engster Beziehung.

Sehr alte Definitionen des Yoga in den Upaniṣaden besagen, daß die Sinne wie der Verstand an einem Punkt zur Ruhe kommen sollen, damit alle nach außen gerichtete Verstandestätigkeit aufhört, das Bewußtsein in sich ruht und somit als solches, d. h. nicht behaftet mit konkreten Vorstellungen, erfahren werden kann.³⁵

Der Sinn des Yoga ist, so sagten wir oben, falsche Identifikationen mit endlichen Dingen aufzugeben, um vollkommen auf das Eine gerichtet zu sein. Darum ist das Unberührtsein von Gegensätzen (*detachment*) wichtigste Vorbedingung und erste Frucht der Meditation zugleich.³⁶ Man kann diese Haltung als Gleichmut oder Gelassenheit bezeichnen. Yoga bedeutet also, daß der Geist sich als physisch-psychisch-mentale Einheit in einen nicht-dualen Zustand versetzt.

Die Yoga-Praxis als solche kann aber auch dualistisch gedeutet werden mit Hilfe der Sāṅkhya-Philosophie, wo durch Übung das geistige Prinzip (*puruṣa*) von den materiellen Fesseln (*prakṛti*) völlig losgelöst werden muß (*kaivalya*). Diesen Dualismus weist der Advaita Vedānta zurück.³⁷

Für den Advaitin ist das Ziel des Yoga die Erfahrung von *mokṣa* als Erfahrung des Advaita von *jīvatman* und *pāramātman* bzw. *ātman* und *brahman*.³⁸ All diese Bestimmungen hatten wir bereits als Merkmale der advaitischen Erfahrung kennengelernt, und an diesem Punkt sind Yoga und Advaita deckungsgleich. Yoga ist eine Katharsis, bei der die übereinander liegenden Schalen und Masken des Menschen abgeworfen werden, bis der *ātman*, das wahre Selbst, zu Tage tritt.³⁹ Yoga als Weg zur radikalen Selbst-erkenntnis beinhaltet äußerste Konzentration und Rückführung auf das Wesentliche. Also haben Yoga und Advaita das gleiche Ziel, und Yoga ist das Mittel zur Realisierung der advaitischen Erfahrung.

Dieser Zusammenhang wird noch deutlicher, wenn man die Übungen der Meditation betrachtet, die ein Teilsystem innerhalb der Yoga-Praxis sind. Meditation schafft Integration. Da man sich mit dem, was man meditiert,

identifiziert, schafft sie auch Identifikation. Meditation des *ātman* überwindet die Bindung an das Relative.⁴⁰ Besonders die *prāṇāyāma*-Übungen des Yoga erwecken die Lebensenergie (*prāṇa*), die das vereinigende Prinzip aller Phänomene ist.⁴¹ Um auch den Tod meditativ zu integrieren, wird er im Yoga spirituell vorweggenommen⁴² und als ein bestimmtes Moment an einem umgreifenderen Prozeß überwunden. Daher schwindet in der Meditation alle Todesfurcht.⁴³

Meditation ist die Innerung des kosmischen Prozesses der Entfaltung des *brahman* in umgekehrter Richtung: man dringt allmählich vom groben und äußerlichen Erscheinungsbild zur subtilen Wirklichkeit und letztlich zur Einheit des Grundes vor, indem die Entfaltungen der Welt gleichsam in das vereinte Bewußtsein eingefaltet werden.⁴⁴

Der Advaita Vedānta warnt davor, daß der Meditierende bei einer bestimmten Form stehenbleibt und auf diese Weise dann doch nicht zur nicht-dualistischen Erfahrung durchdringt. Denn Meditation setzt ein anschauliches Bild Gottes voraus, und um der Meditation willen hat ja das *brahman* Form und Gestalt als *saguṇa brahman* angenommen.⁴⁵ Dies ist aber nur Mittel zum Zweck der alles Gegenständliche transzendierenden advaitischen Erkenntnis.⁴⁶ Meditation ist Vorbereitung für die Selbstoffenbarung des *brahman*, die als solche *nicht* aus dem Stufenweg des meditativen Vollzugs ableitbar ist.⁴⁷ Letztlich soll man ohne alle Formen und Symbole und Vorstellungen, d. h. ungegenständlich, meditieren.⁴⁸

Gegenstandslose Meditation – in Europa vor allem durch das Zen bekannt – ist keineswegs auf den Buddhismus beschränkt. Im Vedānta wird sie empfohlen, aber erst, nachdem der Schüler die vorbereitenden Übungen gemeistert hat. Zu Beginn braucht man ein Bild, eine Figur oder einen Gedanken, auf die man die Aufmerksamkeit lenken kann. Sonst gelingt die Konzentration nicht. Dies ist *ālaṃbana*, eine mentale Übung, die sich zunächst an die mannigfache und grobe Form des *brahman*, den *virāj*, hält. ŚĀṆKARA verlangt, daß diese gegenständliche Meditation (*upāsana*)⁴⁹ durch die advaitische Erkenntnis (*viveka*: wahres Wissen, rechte Unterscheidung) ergänzt werde.⁵⁰ *Viveka* enthält das rationale Element. Somit wird die Rationalität, die unterscheidende Theorie bildet, direkt in den Dienst des meditativ-ganzheitlichen Bewußtseins gestellt, damit dieses sein Ziel erreiche. *Upāsana*, die gegenständliche Meditation, erreicht nur das *saguṇa brahman*. *Brahmavidyā*, die auf *upāsana* und *viveka* beruht, beide aber transzendiert, erreicht das *nirguṇa brahman*.

Lediglich in der Meditation über *OM*, das identisch mit dem *ātman/brahman* ist,⁵² da es alle Bewußtseinszustände integriert, sind advaitische Erkenntnis (*jñāna*) und Meditation identisch, denn hier gibt es nichts Gegenständliches mehr. *OM* (*a-u-m*) umschließt in den beiden Vokalen – dem ersten und dem letzten des Alphabets – und dem Nasal die phänomenale Welt und die Bewußtseinszustände von Wachen, Traum und Tiefschlaf,

während das Schweigen, das dem *OM* folgt, auf den *turiya*-Zustand hinweist. „A der Wachzustand, U der Traum, M der Tiefschlaf, und das *Schweigen*, *Turiya* ‚das Vierte‘; alle vier zusammen enthalten die Ganzheit des sich als Silbe manifestierenden *Ātman-Brahman*. So wie der Laut *OM* sich manifestiert, wächst, sich stimmlich wandelt und schließlich in das nachfolgende Schweigen eingeht ... so auch die vier ‚Zustände‘ oder Komponenten des Seins. Sie sind Wandlungsformen des einen Seins, die zusammengenommen, die Ganzheit seiner Modalitäten ausmachen, mögen wir sie nun mikrokosmisch oder makrokosmisch betrachten. A und U sind ebenso wesentlich für den Laut wie M oder wie das Schweigen, von dem der Laut sich abhebt. Es wäre sogar falsch zu sagen, daß es kein AUM gäbe, solange das *Schweigen* herrscht; es ist doch immer noch potentiell vorhanden. Andererseits ist die tatsächliche Manifestation der Silbe flüchtig und verschwindend, während das *Schweigen* bleibt. Das *Schweigen* ist sogar immer da, wenn irgendwo die Silbe AUM ausgesprochen wird -- also analog auch im transzendenten Sinne: während der Erschaffung, Manifestation und Auflösung eines Universums.“⁵³

Das *OM* stellt das gesamte Lehrgebäude des Advaita Vedānta in äußerster Reduktion auf das Einfache dar. Die Meditation des *OM* ist verankert in der Welt der Vielfalt und bezieht ihre Dynamik aus physischen und psychischen energetischen Prozessen, nämlich aus der Erweckung des *prāṇa*. Sie führt zur Befreiung (*mokṣa*) durch die advaitische Erkenntnis, in der die Gegensätze aufgehoben sind. Dadurch wird Freiheit von allen endlichen Dingen möglich, Nicht-gebundenheit nämlich, die nichts Äußeres nötig hat.⁵⁴ Dies ist die Freiheit von Begehren und Nicht-Begehren⁵⁵ sowie Freiheit von Sünde, weil sie nicht mehr das vermeintlich Eigene sucht, sondern das wahre Wollen in der Einheit mit dem Willen Gottes verwirklicht.⁵⁶

Diese Freiheit ist wahre Freiheit, weil sie nicht auf der Zerstörung der Freiheit des anderen beruht, sondern positiv in der Erkenntnis der Einheit mit dem anderen gründet.⁵⁷ Der Unwissende ist von seinen Wünschen abhängig und darum unfrei. Der erfahrene Advaitin ist frei, weil er sich als *ātman* in Harmonie mit der Ganzheit weiß. Das Advaita von *ātman/brhman* überwindet den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie und läßt den Menschen an der ganzheitlichen *Ontonomie* partizipieren. Dies ist das Ziel des Yoga, das man durch Meditation zu erreichen sucht. Dies ist auch der Inbegriff der Grunderfahrung im Advaita Vedānta.

6. Entwicklung des trinitarischen Denkens

Theologische Wurzeln

Die Trinitätslehre wurzelt in einer doppelten Erfahrung, die unlösbar mit dem Wirken und Geschick Jesu von Nazareth verbunden ist. Die eine Seite dieser Erfahrung ist durch das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus gekennzeichnet. Man spürte die unmittelbare Gegenwart Gottes in der Person Jesu und war darum veranlaßt, die Gottähnlichkeit oder Gottgleichheit Jesu zu denken. Wie auch immer das Verhältnis im einzelnen gedacht wurde, es wirkte auf den Gottesbegriff direkt zurück. Die Trinitätslehre entwickelte sich somit in direkter Abhängigkeit von der Christologie. Die andere Seite dieser Erfahrung ist das Wirken des Geistes in der Jüngergemeinde, wie es bereits in den johan-neischen Abschiedsreden, den Pfingstereignissen und dem Selbstverständnis der Apostel überhaupt reflektiert wurde. Im Geist war man der Gegenwart Gottes gewiß und mußte nun zwischen dieser Erfahrung und der jüdischen und/oder hellenistischen theologischen Tradition vermitteln. Die Trinitätslehre entwickelte sich somit in direkter Abhängigkeit von der Pneumatologie. Gleichzeitig fragte man nach dem Verhältnis zwischen dem in Jesus Christus erfahrenen Gott und dem Geist. Damit ist schon die gesamte spätere trinitätstheologische Diskussion vorgezeichnet.

Eine wichtige Funktion bei der Formulierung dieser Fragen und Zusammenhänge hatte der *λόγος*-Begriff, der wiederum auf dem Hintergrund der jüdischen Weisheitsliteratur einerseits und der hellenistischen Philosophie, die von PLATO inspiriert war, andererseits entfaltet wurde. Besonders bei den Apologeten bis hin zu ORIGENES ist die Bedeutung der *λόγος*-Vorstellungen für die Herausbildung der Trinitätslehre kaum zu überschätzen. Aber auch spezifische Geist-Vorstellungen, die in der schöpferischen Kraft der *ruah* wurzeln oder im Zusammenhang mit himmlischen Hierarchien stehen, dienten dem Verständnis des Wirkens des Geistes in der Gemeinde. Zunächst waren solche pneumatologischen Ansätze gar nicht klar vom *λόγος* unterschieden, und erst später entwickelte sich aus einem mehr binitarischen ein trinitarisches Denken.¹

Bei dem Ringen um die Herausbildung der trinitarischen Gotteslehre ist ein Motiv dominierend, das aus soteriologischem Interesse zu immer schärferen und, wie man meinte, das Heil sichernden Distinktionen geführt hat: der Glaube, daß es der eine wahre Gott selbst ist, der in Christus und im Geist begegnet.² Denn wäre die Christus- und Geisterfahrung nicht die Begegnung mit Gott, wie er ist, sondern nur mit einem Aspekt Gottes oder mit einer Manifestation seines ansonsten unergründlichen Wesens, dann könnten wir des Heils nicht endgültig gewiß sein, denn die Offenbarung Jesu Christi wäre nicht die absolute Autorität selbst. Die nizänische und konstantinopoli-

tanische Überwindung des subordinatianischen Gedankens hat soteriologische Gründe.

Daß die Kirchenväter versucht haben, diese Offenbarungserfahrung rational zu verantworten, indem sie auf metaphysisches Erbe der griechischen und besonders neuplatonischen Philosophie zurückgriffen, war nötig nicht nur aus apologetischen Gründen, sondern um die Heilsgewißheit *auch* durch das Argument der Vernunft zu bekräftigen, zumal in der λόγος-Lehre der Bezug des menschlichen auf den göttlichen λόγος bereits glaubhaft dargestellt war: *fides quaerens intellectum*.

P. TILLICH nennt drei Gründe für das trinitarische Dogma und faßt damit die heilsgeschichtlichen wie die metaphysischen Wurzeln des trinitarischen Begriffs zusammen:³ Die Trinitätslehre denke *erstens* die Einheit des Absoluten und Konkreten in Gott, sie lasse *zweitens* Gott als den Lebendigen begreifen und verkünde *drittens* die dreifache Erfahrung Gottes als schöpferische Macht, erlösende Liebe und ekstatische Verwandlung.

Zumindest seit AUGUSTIN entsprechen die trinitarischen Offenbarungsstrukturen bestimmten psychologischen Strukturen des Menschen, die dann als *vestigia trinitatis*, ontologische Parallelen, Abbilder oder Korrelate in der Dogmengeschichte sehr unterschiedlich beurteilt wurden.

Es genügt nicht, die Trinitätslehre aus bestimmten biblischen Aussagen allein ableiten zu wollen. Allerdings sind die triadischen Formulierungen im neutestamentlichen Schrifttum (z. B. Mt 28,19; 2 Kor 13,13) besonders bedeutsam, weil sie reflektieren, wie Gott *durch* die Offenbarung seiner Liebe in Jesus Christus jetzt für die Menschen *im* Geist Heil schafft. Gott hat sich in Jesus Christus definiert, so daß der Geist Christi in seiner Wirkung vom Geist Gottes nicht geschieden werden kann (Rm 8,9; 2 Kor 3,18; Gal 4,6). Gott, Jesus Christus und der Geist als Art und Weise der Gegenwart des Auferstandenen wirken dasselbe Heil, wie es die paulinische Grußformel häufig zusammenfaßt (1 Kor 12,4ff; 2 Kor 13,13; Rm 5,1ff). Begriffe wie ἐν Χριστῷ, ἐν πνευματί, Χριστὸς ἐν ὑμῶν u. a. sind daher praktisch auswechselbar.⁴ Wenn Paulus die Einheit des Geistes betont (1 Kor 12,4) und doch von πνεύματα spricht, will er damit nur die Verschiedenheit der Wirkungen (1 Kor 14,12.32; 12,10) darstellen.⁵

Mittels des trinitarischen Gedankens konnte die Christenheit das Wirken Gottes in neuen Zusammenhängen erkennen ... vom λόγος σπερματικός bis zum „unbekannten Christus“ unter den Hindus. Die trinitarische Deutung gab der christlichen Heilserfahrung ihre stets neu zu erkennende und in geschichtlicher Entwicklung quantitativ weiter zu fassende Universalität.

Das Trinitätsproblem beinhaltet also keineswegs die bloße Denkaufgabe, wie eins gleich drei und drei gleich eins sein können. Allerdings ist es kein Zufall, daß das seit PARMENIDES gestellte Problem, wie das Eine und das Viele zusammengedacht werden können, historisch wie sachlich eng mit

dem Trinitätsproblem zusammenhängt. Wir leben in *einer* Wirklichkeit, die wir *vieldimensional* erfahren und deuten. Die Trinitätslehre ist eine Möglichkeit, angesichts dieser Spannung den Gottesbegriff intelligibel zu machen.⁶

Eine weitere Spannung wird durch das trinitarische Denken zwar nicht aufgelöst, wohl aber sinnvoll interpretiert: die Spannung zwischen Absolutheit und Relationalität Gottes. Der Satz *deus definiri nequit* des THOMAS VON AQUINO⁷, die These von der völligen Überlegenheit Gottes, die dem ontologischen Argument ANSELMs⁸ zugrunde liegt, wie auch die Warnung vor dem hybriden Versuch des Menschen, Gott begreifen zu wollen, die von JOHANNES CHRYSOSTOMUS⁹ bis zu KARL BARTH nie verstummte, stehen der Selbstoffenbarung und Menschwerdung Gottes, der unser Bruder wurde, spannungsvoll und sachlich notwendig zur Seite.¹⁰

Gotteserkenntnis erwächst aus existentiell-em Ergriffensein von Gott. Es gibt keinen neutralen Standort, von dem aus über die Trinität spekuliert werden könnte. Eindrucksvoll sichtbar wird das bei ATHANASIUS, der wie kaum ein anderer um die Trinitätslehre gerungen und gefochten hat: mit höchster Schärfe ging es ihm um die Erlösung und ihre absolute Geltung.¹¹ Aus gleichem Grund verteidigte HILARIUS das *ὁμοὺς ὅς* als das Prinzip des christlichen Bekenntnisses: die Erlösung ist in Christus geschehen, und nur wenn Gott mit sich selbst in Christus identisch ist, hat das Erlösungswerk letzte Gültigkeit.¹²

Die Trinität bietet die Möglichkeit, den Dualismus unserer täglichen Welterfahrung aufzuheben in eine umgreifende theologische Erkenntnis, die das, was im Zusammenhang der Welterfahrung auseinanderzubrechen scheint, in einen ganzheitlichen Zusammenhang von Bedeutung und Sinn integriert. Praktische Erfahrung der Vielfalt und meditative Erfahrung der Einheit können mittels der Trinitätslehre nicht-dualistisch gedacht werden, wie wir im folgenden erläutern werden. Wenn es das Wesen evangelischer Theologie ist, Jesus als den Gekreuzigten zu erkennen und an der Identität Gottes mit dem gekreuzigten Jesus festzuhalten,¹³ dann fordert diese Vermittlung zwischen Gott als dem Inbegriff vollkommener Ganzheit und dem Gekreuzigten als dem Inbegriff der totalen Desintegration der Welt auf Grund der Sünde einen Gottesbegriff, der beide Momente oder Erfahrungen nicht-dualistisch interpretiert und integriert. Genau das ist das Wesen des trinitarischen Denkens: Die Trinitätslehre denkt die Einheit der Wirklichkeit angesichts des Christusereignisses, das die Macht der Sünde überwindet. Sie berührt sich damit funktional mit der Philosophie des Advaita Vedānta. Wie dort geht es auch beim trinitarischen Denken nicht um das Erkennen eines Gegenstandes, sondern um Erkennen im Erkannt-werden (1 Kor 8,2f.; Gal 4,9), nicht um ein transitives Denken, sondern um intransitives Bewußt-werden,¹⁴ d. h. um Erneuerung im Geist.

Bei der Herausbildung des christlichen trinitarischen Denkens haben triadische Betrachtungsweisen sowohl neuplatonischen – und damit vermutlich indirekt auch indischen – Ursprungs als auch jüdischer Tradition eine erhebliche Rolle gespielt. Das in die kirchliche Liturgie übernommene *Trishagion* war im Judentum mit Engelmächten verbunden, die als Wort und Wahrheit aufgefaßt wurden. Sowohl ORIGENES als auch IRENÄUS berufen sich auf diese Tradition und identifizieren Wort und Weisheit mit dem Sohn und dem Heiligen Geist.¹⁵ PHILO ordnet die beiden Engelmächte dem einen Gott subordinatianisch zu und erklärt die beiden Engel als oberste Kräfte Gottes. Er folgt damit einer für ihn notwendigen Prämisse des Denkens, daß das Absolute in drei Aspekten entfaltet werden müsse.¹⁶ So begreift er Gott als Vater des Alls, die Weisheit als Mutter des Alls und den *λόγος* als die Seele des Weltkörpers.¹⁷ Diese Dreiheit verbürgt die Einheit der Welt. Auch die triadischen Formeln der jüdischen Liturgie sind hier zu nennen, so etwa das Achtzehnbittegebet, das Gott als den Einen anruft, ihn aber in seinem Handeln doxologisch dreifach qualifiziert, nämlich als Schöpfer, Erlöser und Gegenwart im Geist.¹⁸ Die Dreiteilung des aaronitischen Segens sei ebenfalls erwähnt.

Religionsgeschichtliche Parallelen bis hin zur indischen *trimūrti* sind ebenso wie dem menschlichen Denken eigentümliche triadische Strukturen wie der Syllogismus, das dialektische Schlußverfahren oder Erfahrungsweisen wie Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft, Raum-Zeit-Bewußtsein, Wachen-Traum-Tiefschlaf usw. herangezogen worden, um den trinitarischen Gedanken zu stützen.¹⁹ In all dem stecken interessante und durchaus weittragende, für die Auffindung von Parallelen in der Geistesgeschichte der Menschheit beweiskräftige, Beobachtungen. Bei der Herausbildung des christlichen trinitarischen Denkens sind sie aber sekundär gewesen. Hier war der Eindruck der Erscheinung Jesu Christi das einschneidende Ereignis, das man mittels aller verfügbaren Denktraditionen – bewußt oder unbewußt – zu verstehen und einzuordnen trachtete, ohne das Einmalige dabei aufs Spiel zu setzen.

Natürlich hat das frühe trinitarische Denken der Kirche auch Einflüsse aus der Gnosis zu verzeichnen,²⁰ wobei die Trinitätslehre gleichzeitig eine Abgrenzung von gnostischem Enthusiasmus und Dualismus darstellt. Der Gnostiker glaubt, den Geist voll in sich verwirklicht zu haben. Die Geistwirklichkeit ist ihm gleichsam „Besitz“ geworden. Er verneint die eschatologische Spannung und damit die gegenwärtige Bedeutung des Kreuzes. Um diese These aufrecht erhalten zu können, muß er einen radikalen Dualismus von Geist und Körper verkünden, der es erlaubt, die dem Körperlichen angelastete Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit des Menschen in den Hintergrund treten zu lassen. In der orthodoxen kirchlichen Lehre interpretierte man hingegen den Geist nicht als „Eigenschaft“ des Pneumatikers, sondern

als *donum Dei* bzw. als unverfügbare Wirkung Gottes. Der Geist war also „Eigenschaft“ Gottes und nicht des Menschen und wurde deshalb trinitarisch gedacht.

Wenn die gnostische Christologie ein triadisches Schema von θεός-βουλή-λόγος aufbaute, wobei bezeichnenderweise das Mittelglied wie die aramäische *ṛīḥā* feminin gedacht war, oder im Neuplatonismus von den drei Hypostasen ἐν-νοῦς-ψυχή gesprochen wurde,²¹ so hatte das christliche trinitarische Denken eine ihm eigene Dynamik in bezug auf die religiöse Praxis (Rm 8,9–11; 1 Kor 12,4–6). Wenn im Hermas-Buch Christus mit dem λόγος als Schöpfungsmittler identifiziert wurde,²² so war damit eine subordinatianische Theologie verbunden, die der oben im Kapitel 3 dargestellten Unterordnung des *hiraṇyagarbha* unter den *īśvara* sehr ähnelt, die aber noch nicht die trinitarische Einheit denkt.

Von Anfang an zeichnete sich bei der Herausbildung der Trinitätslehre ein wichtiger Unterschied zwischen dem Denken der Ostkirche und der Westkirche ab. Dieser Unterschied reflektiert die grundlegende begriffliche Spannung im trinitarischen Denken und polarisiert sie für Jahrhunderte auf die beiden großen Kirchen. Während nämlich der Westen von der Einheit her denkt, um dann die Dreiheit in diesen Begriff einzuordnen, geht der Osten umgekehrt vor: er setzt bei den drei Hypostasen ein und versucht sie dann als Einheit zu denken. Natürlich darf diese Typologie nicht überzogen werden, sie macht aber immerhin unterschiedliche Akzente in der Trinitätslehre verständlich.

Irenäus und Tertullian

IRENÄUS polemisiert gegen die Gnostiker, weil sie menschliche Gefühls- und Geistestätigkeiten auf Gott übertragen.²³ Ihm ist unter allen Umständen daran gelegen, die Absolutheit und Einheit Gottes zu betonen. Wort und Weisheit (*verbum et sapientia*) sind für ihn die beiden Hände Gottes,²⁴ die identisch mit Christus und dem Heiligen Geist sind, und durch die Gott in der Welt sichtbar ist.²⁵ Alles Geschehen unterliegt seinem freien Willen, aus (*ex*) dem alles ist, geschaffen durch (*per*) den Sohn im (*in*) Heiligen Geist: *Adest enim ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit.*²⁶

Die Tendenz zu monarchianischem Denken ist offensichtlich, da Gott sich gemäß seinem Heilswillen zur Ökonomie der Trinität entfaltet: wer den Heiligen Geist hat, wird zum Sohn geführt, damit ihn der Sohn zum Vater führen könne, der ihn dann der Unvergänglichkeit teilhaftig macht. Ohne den Geist kann man das Wort Gottes nicht sehen, und ohne den Sohn kann keiner zum Vater kommen, da ja das Wissen des Vaters der Sohn ist, das Wissen vom Sohn aber durch den Geist gegeben wird. Den Geist gibt der Sohn nach dem freien Willen des Vaters.²⁷ Zielbegriff ist also immer Gott der Vater.

Gott ist die eine Wirklichkeit, er ist der alleinige Grund alles Geschehens und – mit besonderer Spitze gegen den gnostischen Dualismus – auch der Schöpfer der Materie.²⁸ Der Begriff der ἀναχεφαλαίωσις muß ebenfalls in diesem Zusammenhang gesehen werden. Die Einheit Gottes und die völlige Abhängigkeit der Welt von ihm wird in der Rückführung des sündigen Menschen zur ursprünglichen *imago et similitudo Dei* vollendet, wobei alles durch Christus vermittelt ist, der ja selbst in der Ökonomie Gottes nichts anderes als das Wirken des Vaters darstellt.

IRENÄUS verteidigt die Allmacht des Vaters gegen jede Art von Dualismus. Gott ist die lebendige Einheit von Allmacht, Liebe und sittlicher Gerechtigkeit. Diese drei Wirkungen seines Willens sind konkret erfahrbar.²⁹ Wenn auch natürlich die Präexistenz Christi mit Gott gedacht und die Wirkungsweisen Gottes im trinitarischen Begriff hypostasiert vorgestellt werden,³⁰ so tritt dies doch hinter den genannten soteriologischen Konkretionen der trinitarischen Aussage zurück.

TERTULLIAN geht im Durchdenken des trinitarischen Gottesbegriffs über IRENÄUS hinaus. Daß alles Anthropomorphe vom Gottesbegriff ausgeschlossen sein soll, ist auch für ihn wichtig.³¹ Er gebraucht als erster den lateinischen Begriff *trinitas*.³² Seine Formel ist: *una substantia, tres personae*. Dabei ist sowohl der Begriff der Substanz als auch der Begriff der Person in spezifischer Weise gedacht. *Substantia* ist die Übersetzung von ὑπόστασις. Beide Begriffe bezeichnen ein Substrat, eine Basis für die Verwirklichung des Seins. Substanz ist für TERTULLIAN eine „Verwirklichungsstufe der Idee“ als einer „unabhängigen Existenz“.³³ Wenn sich die Substanz aber weiter gestaltet, wird sie als *res* der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich. In diesem Stadium ihrer Verwirklichung heißt sie *persona*, denn sie ist ein gegenständlich existierendes Ding. Person meint hier also ein für sich erfahrbares und bestimmbares Gegenüber oder einen Bereich, der unterscheidbar ist, nicht aber wesensverschieden von anderen Bereichen sein muß.

TERTULLIAN entwickelt seine Gedanken in Antithese zur sabellianischen λόγος-Lehre. Dort wurde von drei Wirkungsweisen (ἐνέργειαι) einer Person (πρόσωπον) gesprochen. Der Vater sei die schöpferische, der Sohn die erleuchtende und der Geist die entzündende Wirkung der einen göttlichen Person. Folgerichtig galten Sohn und Geist als zeitweilig ausgesandte Strahlen der väterlichen Sonne.³⁴ Obwohl auch TERTULLIAN die *tres personae* unter die *una substantia* subordiniert, ist doch in dem Moment, da Gott den λόγος aus sich hervorgehen läßt, dieser als reales und unterschiedenes Wesen da. Allerdings gab es eine Zeit, da Gott allein war: *fuit tempus, cum ei filius non fuit*,³⁵ aber der λόγος war immerhin potentiell als Gedanke (*ratio*) immer bei Gott.³⁶

Entscheidend ist nun, daß TERTULLIAN im Gegensatz zur Gnosis „die Geschichte der Erlösung als die naturgemäße Fortsetzung der Schöpfungs-

geschichte³⁷ versteht und nicht als Korrektur oder völligen Neueinsatz. Die Trinität ist ökonomisch gedacht, denn Gott entfaltet sich in drei Personen, um Heil zu wirken, das in Schöpfung und Erlösung zum Ziel kommt. Man kann nur die Strahlen der Sonne anschauen, die Sonne selbst aber nicht.³⁸ Nur der Sohn ist leidensfähig, nicht aber der Vater.³⁹ Der Vater ist das Ganze, und was der Sohn hat, ist ihm vom Vater gegeben. Darum muß der Sohn weniger als der Vater sein: *filius portio plenitudinis*.⁴⁰ Die verschiedenen Bilder, die TERTULLIAN zur Veranschaulichung seiner ökonomischen Trinitätslehre gebraucht, entsprechen diesem Ansatz. Er vergleicht die Trinität mit Sonne, Strahl und Strahlspitze, mit Wurzel, Zweig und Frucht oder Quelle, Fluß und See.⁴¹ TERTULLIAN kann sogar sagen, daß der Sohn nichts anderes als eine Projektion (*prolatio*) des Vaters sei,⁴² der allerdings eine eigenständige – wenn auch abhängige – Existenz (*persona*) zugesprochen werden könne. Diese Aussagen sind von gnostischen Vorstellungen kaum unterscheidbar,⁴³ weshalb IRENAUS dem Begriff der *prolatio* entschieden widerstand.⁴⁴

Es ist sinnvoll, bereits an dieser Stelle in der trinitätstheologischen Diskussion auf einige indische Begriffe für die Nicht-Dualität zurückzuverweisen, damit die Parallelität wie Differenz beider schon aus dem *Ansatz* des christlichen Gottesbegriffs ersichtlich wird. Die *strukturelle* Parallele der ökonomischen subordinatianischen Trinitätslehre TERTULLIANs mit den von ŚĀṆKARA interpretierten Verwirklichungsebenen des *brahman* als *īśvara-hiraṇyagarbha-virāj* könnte verblüffender nicht sein. Wir hatten dieser Theorie oben (S. 44ff.) erläutert und wollen hier nur einige vergleichende Gesichtspunkte hinzufügen.

Bei TERTULLIAN ist Gott vor der Schöpfung das absolute sich selbst genügende Eine: *Ante omnia enim Deus erat solus ipse sibi et mundus et locus et omnia*.⁴⁵ Der λόγος ist ihm aber als λόγος ἐνδιάθετος in der Gestalt der Weisheit schon immanent und tritt dann in der durch Gottes Willen verursachten γεννησις als λόγος προφορικός aus Gott hervor: dies ist der Sohn. Während der Sohn zeitlich ist, hat der λόγος ἐνδιάθετος als geistig-dynamisches Prinzip der Gottheit überzeitlichen Charakter. Die Gottheit selber muß dann die alles umgreifende Einheit sein, während Vater und Sohn als Verwirklichungsgestalten zu betrachten sind.⁴⁶ Der Geist spielt für diese grundlegenden Überlegungen eine geringere Rolle, da sich in seinem Verhältnis zu den ersten zwei Personen nur das wiederholt, was zwischen der ersten und zweiten Person geschieht. Erst unter monanistischem Einfluß schenkte TERTULLIAN der Geistlehre größere Aufmerksamkeit. Er spielt schließlich mit dem Gedanken der eschatologischen Selbstauflösung der Trinität, die in 1 Kor 15,28 angezeigt sei: ὁ θεὸς πάντα ἐν παῖσιν.⁴⁷

Ganz ähnlich wird das *saguṇa brahman* in seinen drei sich abstufenden Verwirklichungsformen als *īśvara-hiraṇyagarbha-virāj* begriffen, wobei sich das *brahman* immer mehr konditioniert, um schließlich als *virāj*, d. h. als Vielfalt gegenständlicher, untereinander bedingter Wesen zu erscheinen.

Dies ähnelt der *persona* TERTULLIANS, denn auch hier ist die relativ selbständige, als einzelnes wahrnehmbare, aber doch in der Substanz an einem Umgreifenden partizipierende Entität gemeint. Wie es zur Entfaltung des *saguṇa brahman* auf der einen oder des λόγος ἐνδιάθετος zum λόγος προφορικὸς auf der anderen Seite kommt, kann in beiden Denksystemen nicht klar gesagt werden. Ob mehr an eine notwendige Emanation oder einen im göttlichen Willen gründenden Akt gedacht wird, ist in diesem Zusammenhang weniger wichtig, zumal bestimmte Aussagen TERTULLIANS den Begriff der Emanation rechtfertigen.⁴⁸ In Indien ist die *māyā* als schöpferisches Prinzip, dessen Verhältnis zum *brahman* unbestimmbar (*anirvacanīya*) ist, Urheberin der Manifestationen. Bei TERTULLIAN kommt diese Funktion dem λόγος ἐνδιάθετος zu. Er ist zwar irgendwie in Gott, aber weder völlig identisch mit ihm noch ein zweites, beide sind nicht-zwei.

Man wird sagen können, daß beide Denksysteme ihren gemeinsamen Bezugspunkt darin haben, die Einheit der Wirklichkeit zu denken, eine Einheit allerdings, die in Indien durch *intuitive Erfahrung* und im Christentum durch das Geschehen der *Menschwerdung Gottes* angeschaut wird. Beide Positionen müssen einander nicht ausschließen, da die eine in Erfahrung, die andere aber im Erfahrungsgrund wurzelt, wie wir im Teil III erörtern werden.

Das für TERTULLIAN geltend gemachte philosophische Axiom, das seiner Trinitätslehre zugrunde liegt, gilt auch für den Advaita Vedānta: „Die ganze Fülle der Gottheit . . . ist unfähig in's Endliche einzugehen, muss daher auch notwendig stets unsichtbar, incongressibilis und unerfassbar bleiben; das Göttliche, welches auf Erden erscheint und wirksam ist, kann immer nur ein Theil des transcendenten Göttlichen, ein Abgeleitetes sein, welches das Moment der Endlichkeit schon irgendwie an sich hat, weil es das hypostasirte Schöpfungswort ist, welches einen Ursprung hat.“⁴⁹ Da der Advaita Vedānta aber nicht von Teilen des Göttlichen reden kann, sucht er die Lösung in der Unterscheidung von den zwei Aspekten, unter denen das *brahman* erscheint: *nirguṇa* und *saguṇa*.

Das Interesse an soteriologischer Gewißheit ist der Grund dafür, daß die Einheit des Handelns Gottes gedacht werden muß auf Grund der Einheit Gottes in sich selbst. Wenn auch TERTULLIAN noch nicht zur immanenten Trinitätslehre vordringt, so weiß er doch – und das wieder in völliger Übereinstimmung mit ŚĀṆKARA – zwei Betrachtungsweisen zu unterscheiden: Gott, wie er in sich selbst ist, und Gott, wie er in der Brechung des rationalen Fassungsvermögens dem Menschen erscheint. Etwas vereinfacht kann man für TERTULLIAN sagen, daß „ihm der Sohn die zum Zweck der Selbstmittheilung depotenzierte Gottheit – die Gottheit für die Welt (ist), deren Sphäre sich mit dem Weltgedanken, deren Macht sich mit der für die Welt nöthigen Macht deckt. Vom Standpunkt der Menschheit ist diese Gottheit Gott selbst d. h. der Gott, wie sie ihn und er sie *fassen* kann, aber vom Standpunkt

Gottes -- die Speculation kann ihn fixiren, aber nicht durchschauen -- ist diese Gottheit eine untergeordnete, ja sogar transeunte".⁵⁰

Die Funktion der Trinitätslehre, die Einheit Gottes in seinem schöpferischen und erlösenden Handeln festzuhalten und schließlich die Einheit der Wirklichkeit zu begründen, ist bei TERTULLIAN gut erkennbar, und seine Wirkung auf die weitere dogmengeschichtliche Entwicklung kann nicht überschätzt werden.

Origenes

Die erste Systematik in der Trinitätslehre ist bei ORIGENES erreicht. Er will den christlichen Glauben mit dem Gesamtwissen seiner Zeit in Beziehung setzen, und darum ist auch der Gottesbegriff verflochten in eine ungemein weitgespannte systematische Universalität. Kosmologie und Soteriologie sind eine Einheit, Schöpfung und Erlösung nur zwei Akte des einen Dramas.⁵¹ Gott ist Geist und Licht,⁵² das eine Sein (*μόνας*),⁵³ das jenseits der Spaltung in seiendes Substrat und geistiges Prinzip (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*)⁵⁴ ist. Er ist der Urgrund, über den nichts gesagt werden kann. Weil er zugleich überströmende Vollkommenheit ist, muß er sich im *λόγος* mitteilen und offenbaren.⁵⁵ Der *λόγος* ist aber als geistige und über allem stehende Kraft (*νοητικὴ καὶ προθετικὴ περὶ τῶν ὅλων*), die ORIGENES mit Christus identifiziert, ewig in Gott. Durch (*διὰ*) ihn ist von (*ὑπό*) Gott alles geschaffen und offenbart.⁵⁶ Durch den *λόγος*-Christus wissen wir von dem Einen, Unerkennbaren. Deshalb ist er von zentraler Bedeutung.

Gleichzeitig weist die Welt infolge ihrer Harmonie und ihres Mangels in mehrfacher Weise auf ihren Ursprung. Die Ordnung in der Welt, die Abhängigkeit des Seienden vom Seinsgrund und die Sehnsucht der Geschöpfe nach Gott verweisen auf das Eine. Gottesanschauung und Weltanschauung stehen in einer korrelativen Beziehung.⁵⁷

Gott offenbart sich in drei Offenbarungsstufen, die ORIGENES *verbum* -- *via* -- *lux* nennt und in umgekehrter Richtung als Wesen des Heilsweges erkennt.⁵⁸ Der *λόγος* ist nicht nur ranghöchste göttliche Kraft bzw. *ἀρχέτυπος εἰκὼν*⁵⁹, sondern er ist persönliche Existenz, *δεύτερος θεός*,⁶⁰ der auf geistige Weise aus Gott hervorgeht wie der Wille aus der Vernunft: *τὸ ἐν αὐτῷ θέλημα εἰκὼν τοῦ πρώτου θελήματος*.⁶¹

Um die Personalität des *δεύτερος θεός* in seiner gesonderten Existenz, d. h. den *λόγος* als Sohn, zu begreifen, spricht ORIGENES von der *aeterna ac sempiterna generatio*,⁶² die vermutlich als ein ständig gewährtes geistiges Partizipieren an der Fülle Gottes zu denken ist.⁶³ Die *generatio* ist völlig eigener Art, d. h. nicht Emanation, weshalb ORIGENES den Ausdruck *prolatio* (gegen TERTULLIAN) ausdrücklich ablehnt.⁶⁴

Vater und Sohn sind identisch in ihrer *οὐσία* (*ὁμοούσιος*), jedoch zwei *ὑποστάσεις*, wobei sich der Sohn zum Vater verhält wie der Schein zum

Licht. Vom Vater her gesehen ist der λόγος-Sohn also subordiniert. Darum zögert ORIGENES, das Gebet an Christus zu richten.⁶⁵ Der Geist, der vom Sohn „ins Wesen gerufen“ wird, steht wiederum unter dem λόγος⁶⁶ und bildet eine dritte Hypostase, deren *proprium* die Heiligung ist,⁶⁷ während dem Sohn das Vernünftige zukommt, der Vater aber als Prinzip des Seins gilt.⁶⁸ Die Trinität erscheint dann als das Gebilde dreier konzentrischer Kreise, von denen der Vater der umfassendste und größte ist, während der Geist der kleinste und abhängigste ist und der Sohn die Mittelstellung einnimmt.⁶⁹ Nur Gott der Vater ist wirklich absolut.

Dieser Subordination stehen zahlreiche Aussagen entgegen, in denen die Gleichheit Christi mit dem Vater betont wird, so daß von Subordination keine Rede sein kann.⁷⁰ Dies ist wichtig für die Lehre von der ἀποκατάστασις: Christus ist als Prototyp der θεάνθρωπος.⁷¹ Ziel des Glaubens ist die Konformität mit Christus, die in der θεοποίησις zu ihrer Vollendung kommt. Das universale Wirken des Geistes führt die Menschheit in diese Konformität mit Christus, der die Fülle der Gottheit sein muß, damit die Konformität mit ihm die ἀποκατάστασις im vollkommenen Sinn erfüllt.⁷²

Man wird diese beiden einander widersprechenden Aussagereihen nicht anders verstehen können, als daß ORIGENES von zwei verschiedenen Standpunkten aus zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen entwickelt. Die Trinitätslehre wird ja ökonomisch gedacht, obwohl ORIGENES den Drang zur Selbstmanifestation als notwendig in die eine unveränderliche Gottheit hineinverlegt und, indem er diesen Widerspruch auf sich nimmt, einen Schritt auf die immanente Trinitätslehre zugeht. Vom Standpunkt der *Welt* besteht die völlige Gleichartigkeit zwischen Vater und Sohn, wie wir sie in der Willensidentität erkennen können. Vom Standpunkt *Gottes* ist der Sohn eine untergeordnete Hypostase. Er steht zwischen dem ungewordenen Einen und der gewordenen Vielfalt der Welt und kann genau darum Mittler sein.⁷³

Es ist für unseren Zusammenhang wichtig zu erkennen, daß für ORIGENES die Trinitätslehre das geeignete Mittel ist, die nicht-dualistische Struktur des Verhältnisses von Vater und Sohn wie Gott und Welt zu denken. Er kann dabei nicht vermeiden, gleichzeitig von den zwei unterschiedlichen Standpunkten Gottes und des Menschen her zu urteilen, wie das auch ŚĀṆKARA tut. Die Inkarnation des λόγος ist keine Veränderung im göttlichen Wesen, denn Gott ist und bleibt der eine Unwandelbare, Allgegenwärtige. Sie ist vielmehr eine Anpassung an das menschliche Fassungsvermögen und kann daher auch nur von Standpunkt des Menschen sinnvoll gedeutet werden. Diese Anpassung Gottes ist aber kein beiläufiger oder akzidentieller göttlicher Akt, sondern entspricht dem Wesen Gottes, der Liebe, Güte und Gerechtigkeit in sich vereint und keineswegs *nur* als abstraktes Eins erfahren und gedacht werden soll.

Mit den Begriffen TERTULLIANS und der alexandrinischen Schule⁷⁴ ist der Weg für die Entwicklung der Trinitätslehre abgesteckt, die dann im

nizänischen und konstantinopolitanischen Bekenntnis ihren vorläufigen Abschluß fand. Im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen vor und nach Nizäa haben besonders ATHANASIUS und die drei Kappadozier BASILIUS, GREGOR VON NAZIANZ und GREGOR VON NYSSA eine bedeutende Rolle gespielt und besonders zum Gedanken der Personhaftigkeit des Geistes beigetragen.

Athanasius und die Kappadozier

Für ATHANASIUS gilt das schon mehrfach erwähnte soteriologische Motiv in besonderer Weise. Er ist weniger an der völligen Klarheit der Begriffe als an dem Bekenntnis, daß in Jesus Christus tatsächlich das Heil gegeben ist, interessiert. Die Erlösung muß mit Gott selbst verbunden sein, und darum muß der Sohn *ὁμοούσιος τῷ πατρί* sein.⁷⁵ Der Sohn als *λόγος* sei ewig im Vater und wird von diesem ewig gezeugt. Es ist eine *ἀληθῆς καὶ φύσει γέννησις τοῦ υἱοῦ*.⁷⁶

ATHANASIUS folgt in der Bestimmung des Verhältnisses von Vater und Sohn weitgehend ORIGENES, fragt aber nicht weiter, wie die Genesis des Sohnes im einzelnen zu denken sei. Sie ist ihm göttliches Mysterium. Es genügt zu wissen, daß der Sohn Abbild des Vaters ist, das mit dem Urbild gleich ist, sofern man beide doch als zu unterscheidende Personen betrachten muß.⁷⁷ Der Sohn ist *ὁμοούσιος* in bezug auf den Vater und *ἐτέροούσιος* in bezug auf die Kreaturen. Diese Spannung ist notwendig, wenn man die spezifische soteriologische Funktion des Sohnes einsichtig machen will.⁷⁸

Die *οὐσία* ist für ATHANASIUS das konkrete Sein Gottes und nicht – wie bei TERTULLIAN – ein Begriff für das Genus, unter das Vater und Sohn subsumiert werden können. Deshalb hatte ATHANASIUS den Begriff der *ὑπόστασις* zunächst nicht für die Personen der Trinität gebraucht, zumal er im allgemeinen Sprachgebrauch nicht von der *οὐσία* abgrenzbar war.⁷⁹ Gott ist *οὐσία* wie er auch *κύριος* ist, und dies trifft auf Vater und Sohn in gleicher Weise zu. Der Sohn ist das vom Vater unterschiedene Wirken des Vaters (das dynamische Prinzip), von diesem gezeugt und doch wesenseins. Der schillernde Begriff der Zeugung will die Einheit und Verschiedenheit zugleich aussagen, ist also ein Bild für die Nicht-Dualität. Bei allen begrifflichen Unterscheidungen war aber für ATHANASIUS die absolute Gottheit Christi weniger ein theologischer Satz, sondern ein religiöses Erlebnis.⁸⁰ Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die Lehre vom Heiligen Geist betrachtet.

TERTULLIAN hatte den Geist zuerst „Gott“ genannt, und ORIGENES sah in ihm eine weitere *ὑπόστασις*, die nunmehr unter dem *λόγος* zu stehen kam. Beide hatten den Geist völlig analog zum *λόγος* behandelt und kein spezifisches theologisches Interesse an der Ausarbeitung und Begründung der Lehre von der Homousie des Geistes gezeigt. Das war bei ATHANASIUS anders. Ihm lag alles an der real sich vollziehenden Erlösung, die in dem vollkommenen Eintreten des Menschen in die Sphäre Christi, der *θεοποίησις*

zum Ziel kommt. Die Gemeinschaft mit Christus führt in die Gemeinschaft mit Gott und die erlösten Menschen werden *θείας κοινωνοὶ φύσεως*.⁸¹ Dies alles geschieht durch und im Geist. Denn so wie sich Gott in Christus offenbart, geht die ganze Gottheit durch den Geist in den Menschen ein.⁸² Das, was Christus *φύσει καὶ ἀληθείᾳ* zukommt, erlangt der Mensch durch das Wirken des Geistes *θέσει καὶ χάριτι*.⁸³ Christus wirkt *als* der Geist die reale Erneuerung des Menschen, schenkt Gemeinschaft mit Gott und gibt damit Anteil an der Unsterblichkeit. Die Frage, ob der Geist vom Vater *oder* vom Sohn ausgehe, stellt sich für ATHANASIUS nicht, denn er geht mit der gesamten ostkirchlichen Tradition konform, die den Geist *vom* Vater *durch* den Sohn ausgehen läßt, die also eine dreifache Hierarchie denkt.⁸⁴ Die Homooousie des Geistes ist wichtig, damit *θεοποίησις* wirkliche Teilhabe an Gott und der *ἀθανασία* bewirkt. GREGOR VON NYSSA hat am eindringlichsten die real verwandelnde Wirkung des Geistes beschrieben, durch die der Mensch in der Ekstase (*ἔκστασις*) dem Göttlichen ähnlich wird (*ὁμοίως πρὸς τῷ θεῷ*).⁸⁵

BASILIUS, GREGOR VON NAZIANZ und GREGOR VON NYSSA arbeiteten die Homooousie des Geistes systematisch aus. Sie stehen in originistischer Tradition, doch konnten sie mit Hilfe neuplatonischer Begriffe das Trinitätsdogma zu einem gewissen Abschluß bringen und somit eine erste große Synthese von Glauben und Denken schaffen.⁸⁶ Sie sprechen von einer *οὐσία* der Gottheit, die sich in drei *ὑποστάσεις* entfaltet. Die *οὐσία* ist mit einem dynamischen Prinzip, der *ἐνέργεια*, verbunden, das sich auf bestimmte Weise in den *ὑποστάσεις* verwirklicht. Sie machen also eine klare Unterscheidung zwischen dem Wesen (*οὐσία*) und den Verwirklichungsgestalten des Seins (*ὑποστάσεις*). Der reale Unterschied der Hypostasen ist durch ihre Namen gekennzeichnet: *πατρός*, *υἱός* und *ἁγίασμός* oder präziser: dem Vater kommt die *αγεννησία*, dem Sohn die *γεννησία* und dem Geist die *ἐκπόρευσις* zu.⁸⁷ Die Hypostasen sind Seinsweisen, die durch ihr Verhältnis untereinander bestimmt sind. Denn wenn der Sohn *γεννησία* ist, so ist er es durch den Vater, und der Geist ist *ἐκπόρευσις*, indem er vom Vater durch den Sohn ausgeht.

Die Kappadozier gehen von den drei erfahrbaren Seinsweisen aus und versuchen dann, deren Einheit zu denken. Das ist die Umkehrung der Methode des ATHANASIUS. Die Differenz der Hypostasen war ja aus dem innergöttlichen Ursprung bestimmt worden und gerade nicht aus den Wirkungen, weil die Einheit der Gottheit die Einheit des Wirkens notwendig impliziert. GREGOR VON NYSSA läßt die Einheit der *οὐσία* und *θεότης* aus der einen göttlichen *ἐνέργεια* folgen; die drei Hypostasen haben dieselbe *οὐσία*, weil ihnen dieselbe *ἐνέργεια* eignet.⁸⁸ Die Einheit ist die allen Hypostasen gemeinsame *οὐσία*, die reale Substanz sein soll, aber doch kein Viertes neben den dreien, sondern deren Einheit.⁸⁹ Dieses problematische Substanz-Denken konnten die Kappadozier nicht überwinden, und vielleicht ist dies der Grund, weshalb sie dann auch wieder mittels neuplatonischer Emanations-

Vorstellungen den Vater als das Prinzip der Gottheit begreifen, aus dem Sohn und Geist hervorgehen, der aber selbst ganz transzendent bleibt.⁹⁰

Es ist *ein* transzendenter Gott mit *einem* Willen und Wirkzentrum, der sich in den konkreten Wirkungen seiner Hypostasen offenbart. Dies wird durch den paradoxen Begriff der *Dreieinigkeit* treffend umschrieben. Das Absolute bleibt auch in seinen Hypostasen absolut, und darum soll in der hypostatischen Einheit keine subordinatianische Hierarchie gedacht werden, was den Kappadoziern aber nicht überzeugend gelang. Erstmals half man sich mit der Analogie, daß die Einheit Gottes wie die Einheit von νοῦς, λόγος und πνεῦμα im menschlichen Geist gedacht werden könne.⁹¹

Die Formel μία οὐσία ἐν τριῶν ὑποστάσεων bedeutet, daß Gott als eine in sich dynamische Einheit aufgefaßt wird, die keine Vielheit ist. „Es ist immer der gleiche Gedanke, daß Vater, Sohn und Geist sich zueinander verhalten wie Prinzip, Verwirklichung und Vollendung, oder daß die Trias Gott als wirksames Prinzip und als eine doppelte Darstellung desselben umfaßt. Aber von hier aus Rückschlüsse auf das Wesen der Hypostasen zu ziehen, wagte man nicht. Mit anderen Worten: der Zusammenhang zwischen der erlebten ökonomischen Trinität und der konstruierten immanenten Trinität blieb unklar.“⁹² Der Mangel hängt, so unsere These, an der ungenügenden Klarheit über das, was Nicht-Dualität ist und wie sie in ontologischen Kategorien gedacht werden kann.

Ein äußerst wichtiger Schritt in diese Richtung blieb JOHANNES DAMASCENUS vorbehalten. Er fügte den Gedanken der gegenseitigen Durchdringung der Hypostasen hinzu und benutzte dafür den Begriff περιχώρησις.⁹³ Dieses Bildwort bedeutet *Tanz*. Danach ist die Trinität ein Prozeß vollkommener Interrelationalität, die ihre Einheit *im* Kreislauf des göttlichen Lebens gewinnt. Für JOHANNES ist die Gottheit *eine* Wirklichkeit, die jeweils entsprechend unserer Betrachtungsweise in verschiedenen, in sich vollkommenen, Hypostasen erscheint.⁹⁴ Die perichoretische Dynamik Gottes *schafft* die Wirklichkeit und bewirkt in rhythmischer, immerwährender Bewegung ihre Einheit. Die Einheit der Wirklichkeit im Bilde des Tanzes anzuschauen, der Dynamik mit Statik polar vereint, war der Höhepunkt des nicht-dualistischen Denkens in der Alten Kirche.

Die Einheit der Wirklichkeit, so können wir nun zusammenfassen, ist sowohl für den Advaita Vedānta wie für den christlichen Trinitätsbegriff der entscheidende Denkinhalt. Beide gehen dabei von unterschiedlichen Voraussetzungen aus. In der Rückschau können wir beide einander interpretieren lassen, so daß uns vielleicht vertiefte Einsicht zuteil wird.

In Indien faßt man die „Hypostasen“ *īśvara-hiraṇyagarbha-virāj* subordinatianisch auf, kann diese Subordination aber rein „ökonomisch“ begreifen, weil sie ohnehin nur im Feld der *saguṇa*-Betrachtungsweise auftritt: Aus *unserer* Perspektive nehmen wir verschiedene Wirkungen wahr. Wenn wir aber den *nirguṇa*-Standpunkt des Absoluten einnehmen, gibt es ohnehin nur

eine Realität und eine Wirkung, mit der wir *advaita* sind. Durch die Unterscheidung in einen absoluten (*pāramārthika*) und einen relativen (*vyāvahārika*) Standpunkt erscheint die Unlösbarkeit der hypostatischen Einheit zunächst als Scheinproblem. Jedoch kehrt die Schwierigkeit dann zurück, wenn gefragt wird, wie das eine unbewegte Absolute dynamisch werden kann in den *saguṇa*-Manifestationen, bzw. wie das Verhältnis von *nirguṇa brahman* und *māyā* zu bestimmen sei. Genau die gleiche Frage beschäftigt die Kappadozier: Wie kann die eine Gottheit in Einheit mit dem Prinzip ihres Wirkens (*ἐνέργεια*) gedacht werden? Indien löst das Problem mit dem Hinweis auf die Nicht-Dualität, die als *advaita* einen spezifischen onto-logischen Charakter hat. Man kann im Advaita Vedānta allerdings die Vielheit nicht wirklich in die Einheit integrieren, jene hat einen geringeren ontologischen Status als diese. Im Symbol der *περιχώρησις* werden Vielfalt und Einheit als polare Momente an dem einen Prozeß des göttlichen Lebens gesehen, so daß die Einheit der Wirklichkeit und ihre dynamische Entfaltung in der Vielheit gleichwertig sind.

Augustinus

AUGUSTIN ist alles gelegen an der unveränderlichen Einheit des absoluten Gottes. Von diesem Grundsatz aus ist seine Trinitätslehre zu verstehen, in der er auf der Theologie der Kappadozier und des Nizänums fußt. Gott ist für ihn das absolut einfache Sein, das Sein selbst, in dem keine Unterschiede der Teilhabe oder der Abhängigkeit gemacht werden dürfen. Er kann darum Gott vor allem als *essentia* bezeichnen, und zwar als *summa essentia*, die er auf Grund neuplatonischer Denkgewohnheit rein geistig auffaßt.⁹⁵ Gott ist Sein ohne Akzidens, da er völlig unwandelbar und von seinen Wirkungen nach außen nicht betroffen ist: *Ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus; sine qualitate bonus, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla mutatione mutabilia facientem, nihil patientem.*⁹⁶ Nichts darf den Gottesbegriff einschränken, und darum gibt es auch keine Differenzierungen an seiner *essentia*.

AUGUSTIN unterscheidet Wirkungen der akzidenslosen *essentia* nach innen und nach außen.⁹⁷ In diesem Wirkungsfeld wurzelt der trinitarische Begriff. Einheit Gottes bedeutet, daß er *ein* Wesen und *ein* Wille ist und auch als *ein* Subjekt gegenüber der Welt gelten muß – *inseparabilia sunt opera trinitatis*.⁹⁸ Die einzelnen Wirkungen der *essentia*, d. h. der *einen* Gottheit, können darum auch nicht auf Vater, Sohn und Geist verteilt werden. Daraus folgt, daß die Trinitätslehre nicht aus einer ökonomischen Differenzierung in der Offenbarung abgeleitet werden kann. Wenn man von daher geneigt sein könnte, den Vater als den Sendenden, den Sohn aber als den Gesandten zu verstehen, so hält AUGUSTIN dem entgegen, daß die gesamte Trinität das Menschsein angenommen hat, daß also der Sohn an

seiner *missio* aktiv beteiligt ist, indem sie sich durch das *verbum patris* vollzieht: *Cum eum pater verbo misit, a patre et verbo eius factum est, ut mittetur. Ergo a patre et filio missus est idem filius, quia verbum patris est ipse filius.*⁹⁹ Das Wort war zeitlos bei Gott und war Gott, und in ihm selbst war zeitlos ausgesprochen, wann es in die sichtbare zeitliche Existenz treten sollte.¹⁰⁰ Die Gestalt des angenommenen Menschseins ist aber die Person des Sohnes, nicht die des Vaters. Und weiter: *quapropter pater invisibilis una cum filio secum invisibili, eundem filium visibilem faciendo misisse eum dictus est.*¹⁰¹ Der ewige Sohn hört dabei nicht auf, ewiger Sohn zu sein. Er erscheint zwar im Körper (*in creatura corporali*), bleibt aber nach seinem Wesen geistige Natur (*intus in natura spiritali*), d. h. als die zweite Person der Trinität trans-temporal. Und das gleiche gilt vom Heiligen Geist.¹⁰² Denn zwischen Vater, Sohn und Geist besteht höchste Gleichheit (*summa aequalitas*), sie sind eines Wesens.¹⁰³

Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: 1. Weder der Vater noch eine von der Dreiheit abstrahierte *essentia*, sondern die Trinität ist die eine Gottheit. 2. Es handelt sich um eine in sich selbst unterschiedene Einheit, die ihre Unterscheidung nicht aus einem differenzierten Wirken nach außen, sondern auf Grund innerer Beziehungen gewinnt. Für diesen Sachverhalt gebraucht AUGUSTIN den Begriff *relatio*. Er gilt in zweifacher Hinsicht. Erstens tritt Gott in sich mit sich selbst in Beziehung. Die Relationen sind unwandelbar, sie *sind* Gott, treten nicht zu ihm hinzu und verändern darum nicht sein Wesen, das Einheit ist. Es gibt weder substantielle noch qualitative oder quantitative Unterscheidungen zwischen den „Personen“, sondern ihre Differenz besteht in der *Beziehung* zueinander und, davon abgeleitet, zur Welt: *Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur, nullo modo ad se ipsa, sed ad invicem aut ad creaturam dicuntur et ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est.*¹⁰⁴ Da für Gott Sein und Personsein dasselbe sind¹⁰⁵ – er ist ja die Einheit, der keine akzidentiellen Bestimmungen zukommen können¹⁰⁶ – ist Gott nie Vater *oder* Sohn *oder* Geist, sondern Vater, Sohn und Geist sind drei einander gegenseitig bedingende *relationes* in dem Sein des einen Gottes. Aus diesem Grund kann Gott nicht dreiteilig (*triplex*)¹⁰⁷ sein, sondern er ist in jedem Fall und überall als der Eine zu denken. Jede der Personen ist darum genauso groß wie die gesamte Trinität.

Die Abhängigkeit der Relationen untereinander ist gegenseitig. Der Vater zeugt den Sohn und der Geist ist die Gemeinschaft beider. Da AUGUSTIN sagt, daß diese Beziehung kein Akzidens ist,¹⁰⁸ muß er von einer ewigen Zeugung (*sempiterna generatio*) sprechen.¹⁰⁹ Der Geist ist gleichzeitig die Gemeinschaft von Vater und Sohn (*spiritus sanctus ineffabilis est quaedam patris filique communio*)¹¹⁰ und das *donum commune* beider für die Kreaturen.¹¹¹

Daß in der Heilsökonomie davon zu sprechen ist, daß nicht der Vater, sondern der Sohn gesandt wurde, hat einzig und allein seinen Grund darin, daß es das Wesen des Sohnes ist, vom Vater gesandt zu sein. Er ist dabei

nicht weniger als der Vater noch anderer Substanz. Er repräsentiert vielmehr die uns zugewandte Seite der Relation: Das Gesandt-sein.¹¹² Als *proprium* der *relatio* kommt das Gesandt-sein nur dem Sohn zu, nicht dem Vater. Die Bestimmungen der Relationen untereinander sind relativ. Das macht aber nicht ihr Wesen aus, das identisch mit dem Wesen der gesamten Trinität ist, weil diese *als* Einheit der Relationen die eine Gottheit ist.

AUGUSTIN benutzt den Begriff *persona*, aber nicht, weil er die Sache zu treffend kennzeichnen würde, sondern nur um nicht schweigen zu müssen: *Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur.*¹¹³ Woran ihm liegt, ist allein dies: die Einheit Gottes zu begreifen, an der keine Veränderungen noch partikuläre Bestimmungen angebracht werden können. Diese Einheit ist aber keine abstrakte absolute Idee, sondern in sich die Fülle des Lebens, der Erkenntnis und der Gemeinschaft.

Um die innertrinitarischen Relationen nun doch anschaulich zu machen, gebraucht AUGUSTIN verschiedene anthropologisch-psychologische Analogien. Sie sind theologisch gerechtfertigt durch die Lehre von der *imago Dei* und können unter dieser Voraussetzung als *vestigia trinitatis* angesehen werden. Die Analogien entstammen eingehender psychologischer Beobachtung und seien hier schematisch dargestellt.

Vater	Sohn	Geist
esse Sein	nossa Erkenntnis	velle ¹¹⁴ Wille (Liebe)
1. aeternitas	veritas	voluntas-caritas ¹¹⁵ (beatitudo)
2. memoria	intelligentia	voluntas ¹¹⁶
3. mens	notitia	amor ¹¹⁷
4. amans	quod amatur	amor ¹¹⁸

Die Ewigkeit des *Vaters*, der das Sein selbst ist, kündigt sich an in der *memoria* als Speicher vergangener Erfahrung. Der Geist (*mens*) ist die Vernunft und als solche das „woher“ des seelischen Lebens. Ebenso ist der Vater als *amans* liebendes Subjekt und somit die *causa* des innergöttlichen Liebesgeschehens.

Der *Sohn* ist die Selbsterkenntnis des Seins und als solche Wahrheit (*veritas*). Dem entspricht die *intelligentia* im menschlichen geistigen Prozeß, weil sie die reflektierende Vergegenwärtigung alles Geschehens ist und in der Fähigkeit zum Begriff (*notitia*) das Selbst-Bewußtsein ermöglicht. Gleichzeitig ist der Sohn der „Gegenstand“ (*quod amatur*) der väterlichen Liebe.

Der *Geist* ist die intentionale Bewegung zwischen Vater und Sohn, das Spannungsfeld, das die Aktivität beider auch im Bereich des menschlichen Geistes beschreibt. So ist er das Prinzip der Gemeinschaft, der Liebe (*amor*), und damit Ziel des göttlichen Wollens: die Seligkeit (*beatitudo*) des sich selbst genügenden innergöttlichen Lebens.

AUGUSTIN will mittels der Analogien die untrennbare Einheit des göttlichen Lebens beschreiben. Die drei Personen durchdringen einander wie Aspekte ein und derselben Sache, und AUGUSTIN wird nicht müde, darzustellen, wie z. B. *mens*, *notitia* und *amor* nur in ihren gegenseitigen Relationen sind.

So wie die Einheit diese Aspekte konstituiert, konstituieren die Aspekte in ihrem Wechselbezug die Einheit.¹¹⁹ Oder anders ausgedrückt: „Das göttliche Leben ist sowohl ein sich selbst erzeugendes Subjekt als ein durch sich selbst erzeugtes Objekt und in der stetigen Wechselbeziehung dieser beiden der eine Gott.“¹²⁰

Gott als Einheit von Subjekt und Objekt transzendiert die rationale Erkenntnis. Deshalb kann die Trinität letztlich auch nicht durch Analogien verstanden werden.¹²¹ So haftet AUGUSTINS Versuch der Mangel an, daß er nicht zufriedenstellend klärt, worin die drei Personen ihre eigene Identität haben, da sie ja gleichzeitig immer das Ganze sind. Weitere Widersprüche bleiben stehen, die innerhalb des Systems nicht lösbar sind. So kann die Personalität des Geistes nicht zureichend begründet werden, da die *spiratio* einerseits Ausdruck der Liebe zwischen Vater und Sohn und somit *proprium* des Geistes ist, andererseits der Geist aber als *donum Dei* die Gabe des dreieinigen Gottes an die Geschöpfe ist.¹²² AUGUSTIN hilft sich damit, daß er die gesamte Dreieinigkeit als Geist bezeichnet und dann aber doch diesen Begriff von der dritten Relation wieder unterscheiden muß.¹²³

Für AUGUSTIN ist die Trinität Ausdruck der dynamischen Einheit der Wirklichkeit, in der Gott uns zu sich zieht.¹²⁴ Sinn dieser Bewegung ist die eschatologische Vollendung, durch die der Mensch am innertrinitarischen Leben und Liebesgeschehen in der *visio beatificia* teilhaben wird.

Es muß nicht betont werden, wie stark AUGUSTINS Reden von der Einheit Gottes an im Teil I dargestellte Gedanken des Advaita Vedānta erinnert. Seine Betrachtung des Einen unter drei Aspekten, die nicht Eigenschaften sondern relationale Momente sind, bei denen in jedem einzelnen Begriff das Ganze gegenwärtig ist, hat ihre Parallele im *saccidānanda* als dem Ausdruck für das Wesen des Absoluten. Sein (*sat*)-Bewußtsein (*cit*)-Seligkeit (*ānanda*) sind nicht weit entfernt von AUGUSTINS *esse-nosse-velle* (*amor*). Der *cit*-Aspekt des *brahman* zeigt das gleiche Merkmal wie AUGUSTINS Versuch der trinitätstheologischen Bewußtseinsanalogien: Das Bewußtsein ist eins und mit sich selbst identisch, *indem* es eine Vielfalt von Inhalten denkt.

Im einzelnen differieren aber gerade die psychologischen Analogien AUGUSTINS von indischen Vorstellungen recht stark, weil es ein dem

augustinischen vergleichbares Konzept der Seele in Indien nicht gibt. Der für uns wichtigste Gesichtspunkt, der eine Differenz bedeutet, ist dieser: ŚĀṆKARA begreift das *brahman* als in sich ruhendes Sein, in dem keine Bewegung denkbar ist. Das dynamische Prinzip *māyā* kann in diese Einheit kaum integriert werden. AUGUSTIN'S trinitarischer Begriff entspringt der Vorstellung eines dynamischen Eins, das Leben in sich selbst ist und doch so in sich ruht, daß es keiner Veränderung oder akzidentiellen Bestimmung unterliegt. Das dynamische Element *ist* das Wesen der Gottheit, das sich dann in voneinander gegenseitig abhängigen Relationen ausprägt. Was ŚĀṆKARA – nicht völlig, aber doch unübersehbar – trennt, um den Begriff des *brahman* rein zu denken, verbindet AUGUSTIN, um die Gottheit mittels des Trinitätsbegriffs in ihrer Fülle darzustellen.

7. Nicht-Dualität in der Mystik und bei Luther

Während die Aufnahme des ARISTOTELES in das christliche Denken bei THOMAS VON AQUINO den Höhepunkt erreichte, hatte die neuplatonische Tradition über DIONYSIUS AREOPAGITA, SCOTUS ERIUGENA und BERNHARD großen Einfluß auf die Mystiker des 14. Jahrhunderts. Dabei ragt vor allem Meister ECKHART hervor, dessen Theologie für einen Vergleich mit Asien besonders vielversprechend ist. Die theologische Arbeit dazu ist im Hinblick auf den Vergleich mit ŚĀṆKARA's Advaita Vedānta¹ sowie mit dem Zen-Buddhismus² zumindest in den Grundzügen geleistet worden. Allein aus diesem Grund erübrigt sich für uns die Beschäftigung mit ECKHART.

Um die Brücke zum neuzeitlichen protestantischen Denken zu schlagen, das einen wesentlichen Ansatzpunkt in der Theologie LUTHERS hat, sei vielmehr auf die drei bedeutenden Mystiker verwiesen, die von ECKHART indirekt (Wolke des Nichtwissens) bzw. direkt (SEUSE, TAULER) abhängen und deren Bedeutung für die Theologie LUTHERS kaum überschätzt werden kann.

Hinsichtlich der Trinitätstheologie leisteten die Mystiker insofern einen wichtigen Beitrag, als sie den in Abstraktionen erstarrten Relationsbegriff der Scholastik aufbrachen und Gottes Selbstunterscheidung als Ausfluß seiner lebendigen Liebe begriffen. Für RUYSBROECK ist der Geist als einigen des Band in der Trinität das Feuer der Liebe, und RICHARD VON ST. VICTOR leitet die Personhaftigkeit aus der überströmenden Fülle (*plentitudo*) der Liebe ab. Dies setzte sich in der „Wolke des Nichtwissens“, bei SEUSE, TAULER, LUTHER und den spanischen Mystikern des 16. Jahrhunderts fort.

Der unbekannte englische Autor schrieb das Buch *The Cloud of Unknowing* vermutlich um 1320.³ Unter seinen anderen Werken ragt noch *The Book of Privy Counselling* hervor, das wesentlich spekulativer als die „Wolke“ ist. Der Autor steht in der Tradition des DIONYSIUS AREOPAGITA, RICHARD VON ST. VICTORS, BERNHARDS und THOMAS GALLUS', deren Werke er teilweise übersetzt hat. Sein Einfluß auf JOHANNES VOM KREUZ war beträchtlich, ja, man hat ihn als zweihundertjährige Vorwegnahme des großen Spaniers gepriesen.⁴ Die „Wolke“ steht in ihrer Betonung des apophatischen Denkens gleichzeitig in enger Beziehung zur rheinisch-flämischen Mystik, d. h. vor allem zu RUYSBROECK, SEUSE und TAULER.⁵

Hauptthema ist die Dunkelheit, die den Geist erfüllt, der sich des rational-diskursiven Denkens entledigt hat. In dieser Dunkelheit wird Gott erfahrbar. Das von den Kappadoziern, DIONYSIUS und der späteren ostkirchlichen Theologie gebrauchte Beispiel des Moses, der den Berg ersteigt, um Gott in der Wolke zu begegnen, findet sich hier in spiritualisierter Deutung wieder: Der Aufstieg auf den Berg gleicht dem Weg des Mystikers, der alle Empfindungen und Vorstellungen vergessen muß, sich somit von allem zunächst isoliert, um zur Einheitsschau zu gelangen (Kap. 5). Auch fromme Gedanken müssen von der Wolke des Nichtwissens zugedeckt, d. h. aufgegeben werden, damit das Bewußtsein zur Ruhe und Einheit gelangt, denn auch solche Gedanken sind Produkte des diskursiven Verstandes, die am Anfang nützlich, auf dem späteren Weg zur vollkommenen Einung mit Gott aber hinderlich sind.⁶

Für den Autor gibt es zwei Arten des Wissens: das diskursive logische Denken (Scholastik) und das überbegriffliche kontemplative Wissen (Mystik), das den Geist erfüllt, wenn alle Bilder und Konzepte zum Schweigen gebracht sind (Wolke). Das kontemplative Wissen hebt die Rationalität dialektisch auf, nicht weil die *ratio* als solche untauglich wäre, sondern weil sie *in bezug auf Gott* unzureichend ist. Das transrationale Bewußtsein dringt in tiefere Bereiche der Seele vor, in denen auch die Fähigkeit zur *Liebe* verwurzelt ist. Die Liebe zu Gott aber ist die entscheidende Antriebskraft für das Denken, das sich auf den Weg der Selbstvergessenheit, d. h. unter die Wolke des Nichtwissens, begeben hat (Kap. 4 u. 6). Die Liebe wird genährt durch den Glauben, der seine Gewißheit aus der in Jesus Christus offenbarten Wahrheit schöpft. Auf diese Weise verbindet die „Wolke des Nichtwissens“ den mystischen Apophatismus mit einer orthodoxen Frömmigkeit, die sich vor dem scholastischen Supranaturalismus verantworten konnte.

Die Liebe zum Menschen Jesus ist der Ausgangspunkt für den Mystiker. Er ist darin LUTHER, aber auch TERESA VON AVILA vergleichbar.⁷ In späteren Stadien der geistigen Entwicklung muß diese Haltung allerdings aufgegeben werden, denn die Menschlichkeit Christi ist kreatürlich. Die unendliche Liebe zu Gott aber läßt sich nicht auf die Form begrenzen, sondern

greift hinaus zu Christus als der zweiten Person der Trinität. Christi Himmelfahrt bedeutet, daß er sich den Jüngern körperlich un verfügbar macht und der sinnlich vermittelten Begegnung entzieht, damit sie sich nicht an seine menschliche Form binden. Das betrifft auch die kreatürliche Seele Christi, die – so RUYSBROECK – nie ihre bedingte Form einbüßt und darum nicht als Medium der Meditation des Wesens der Trinität dienen kann.⁸ Die „Wolke“ argumentiert ganz ähnlich mit Berufung auf AUGUSTIN und THOMAS VON AQUINO.⁹

Der kataphatische Weg führt zum apophatischen und dieser zur liebenden Erkenntnis, die am Mysterium der Trinität teilhaben läßt. Praktisch heißt dies, daß am Anfang die Meditation z. B. des Leidens Christi in aller Bildhaftigkeit steht. Der Fortgeschrittene wird dies alles vergessen, damit in reiner Form die blinde Bewegung der Liebe (*blind stirring of love*) am Grunde der Seele als Gabe der Gnade Gottes erfahrbar wird. Diese Liebe führt zum kontemplativen Gebet, das bildlos und ganz allein von Gott bewirkt ist (Kap. 37, 39, 71).

Die Technik, die von der „Wolke des Nichtwissens“ empfohlen wird, damit der Mensch in vollkommenes Selbstvergessen eintreten und der „Liebesbewegung“ gewahr werden kann, beschreibt der Autor ganz im Sinne der Mystik RUYSBROECKS, mit dessen Schriften der Engländer wohl vertraut war.¹⁰ Der Mensch tritt natürlicherweise in vollkommene geistige Ruhe ein, wenn die sinnlichen Bilder aufgegeben werden und die Verstandesinhalte durch Konzentration aufhören zu existieren. Wer es lernt, den Geist zu zügeln, gelangt zu dieser Leere, die als solche weder gut noch schlecht ist (Kap. 68ff.). Ohne den Willen zu tugendhaftem Leben und den Geist der Liebe verfällt der Adept aber in geistigen Hochmut. Das echte mystische Gebet ist darum auf der Grundlage der Ruhe des Geistes von Liebe erfüllt, die Gott schenkt. Er allein führt auf dem geistigen Pfad. Mystische Erfahrung ist Gnade.¹¹

Im einzelnen empfiehlt die „Wolke“, störende Gedanken nicht zu unterdrücken, sondern sie achtlos am Weg der Konzentration liegenzulassen (Kap. 32). Kurze Worte wie *Gott*, *Liebe* usw. sollen beständig und mit voller Konzentration wiederholt werden, damit sich das Bewußtsein eint (Kap. 7). Vor allem ist die *Motivation* für den mystischen Weg entscheidend: *For it is not what you are, or what you have been, that God sees with His merciful eye, but what you would like to be.* (Kap. 75)

Das Vergessen aller Gedankeninhalte ist der Weg des Sich-Lösens, der Gelassenheit und inneren Freiheit, so daß der Mensch unabhängig werde von jeder materiellen wie spirituellen Bindung außer der an Gott selbst.¹² Da der Drang nach Erkenntnis Wurzel für alles weitere Begehren ist, muß er in der Wolke des Nichtwissens untertauchen, um – von der Konkupiszenz gereinigt – als von der *Liebe* motivierte Erkenntniskraft später wieder hervorzutreten.

Ziel des menschlichen Lebens – und der Pfad des Mystikers ist nur eine

bestimmte Ausformung desselben, für die „Wolke“ allerdings die höchste, wenn nicht einzig realistische – ist die *Einung mit Gott*.

Diese Einung vollzieht sich im Zentrum bzw. am Grund der Seele oder im *souvereign point of the spirit*, wie die „Wolke“ sagt. Voraussetzung ist das totale Selbstvergessen. Das oft wiederholte Gebet des Mystikers drückt es so aus: *All I am as I am unto Thee as Thou art*.¹³ Gott ist das wahre Sein des Menschen. Der aller Ichhaftigkeit entkleidete Mystiker taucht in den sublimen Grund des Bewußtseins ein, in dem er Gottes gewahr wird. Die „Wolke“ benutzt die Analogie der Kleidung: Die mit dem Ich bekleidete Seele wirft diesen Mantel ab und wird mit Gott bekleidet. Das Bild ist widersprüchlich, denn Gott bliebe hier äußerlich, während es doch in Wahrheit um die Transformation des *Kernes* des Bewußtseins geht.

Wichtig ist, daß die Einung mit Gott als vollkommener Einklang erfahren wird, den der Autor aber nicht monistisch interpretiert: die Differenz zwischen Gott, der liebende Einheit von *Natur* ist, und dem Menschen, dem die gleiche Qualität durch *Gnade* zukommt, bleibt gewahrt. Gott ist das Sein des Menschen, aber der Mensch ist nicht das Sein Gottes, *he is thy being and thou not his*.¹⁴ Dies ist kein Pantheismus, sondern allenfalls Panentheismus, der sich sehr wohl mit der thomistischen Metaphysik vereinigen kann. Die Einheit mit Gott läßt innere Differenzierung zu, ohne daß näher angegeben würde, wie die Relation von Einheit und Differenz zu denken ist.

Das Einswerden mit Gott wird in der gesamten rheinisch-flämischen Mystik, in der „Wolke des Nichtwissens“ wie auch später bei den spanischen Mystikern als graduelle Divinisation des Menschen verstanden, die ihren Höhepunkt in der *visio beatifica* hat. Die *visio* hebt – im Gegensatz zur alt- und ostkirchlichen Vorstellung der *θεοποίησις* – das *kognitive* Element hervor, was in eigentümlicher Spannung zu dem besonders in der „Wolke“ ständig gebrauchten *partizipatorischen* Element der *Liebe* steht. Da es sich um ein *donum gratiae* handelt, wäre aber jeder Schluß auf ontologische Selbigkeit mit Gott verfehlt.

Dies wird auch deutlich, wenn der Autor der „Wolke“ die *Einung* mit der innertrinitarischen Liebe vergleicht. Die Personen der Trinität entleeren ihr Wesen gegenseitig ineinander, so sind sie eins. Wir Menschen bekommen Anteil an dieser Liebe durch das Opfer Christi, d. h. indem wir das Opfer (Entleerung, Selbstvergessenheit, Ich-Aufgabe) in uns nachvollziehen, treten wir *durch* Christus in die Trinität, in den Abgrund der göttlichen Liebe, ein.¹⁵

Der Autor der „Wolke“ bezieht sich immer wieder auf die innertrinitarische Einheit als *das* Vorbild für die Einheit der Wirklichkeit. So wie Gott eins mit sich selbst ist und gemäß seiner *Natur* von seinem Sein nicht getrennt werden kann, so kann die Seele gemäß der *Gnade* nicht von dem geschieden werden, was sie in der mystischen Tiefenerfahrung sieht und fühlt, nämlich die allumspannende dreieinige Liebesbewegung Gottes.¹⁶ In der Liebe wird

eine solche innige Einheit geschaffen, daß die Seele „ein Gott“ genannt werden kann.¹⁷ Dieser kühne Gedanke taucht bei JOHANNES VOM KREUZ und TERESA VON AVILA wieder auf, die ihn in eindrucksvollen Bildern umschreiben, wobei eine nicht-dualistische Interpretation naheliegt: Die in sich selbst versunkene Seele schaut den Lichtstrahl (Gott) durch eine Glasscheibe (die Seele). Je klarer das Glas, desto mehr verschwindet es in der Schau, bis das Licht vollkommen ungebrochen strahlen kann. TERESA fügt zum Verhältnis von Gott und schauender Seele hinzu: Es ist wie Regen, der in eine Quelle fällt, so daß beide Wasser sich vereinen, ohne daß das Regenwasser noch vom Quellwasser unterscheidbar wäre, gleichwie auch ein Fluß sich ins Meer ergießt, ohne von dem Ozean nun noch getrennt zu sein.¹⁸

Diese analogische Symbolik gleicht der indischen bis in den Wortlaut, die theologische Interpretation aber ist verschieden. Für die christlichen Mystiker ist Gott, was er ist, von *Natur*, während die Seele aus *Gnade* vergöttlicht wird. Die Ursprungsverhältnisse sind ungleich.

Seuse und Tauler

Meister ECKHART hatte Gott als überseiendes Sein und überseiende Nichtigkeit bezeichnet und damit die einfache Negation des Seinsbegriffs in bezug auf Gott überwunden.¹⁹ Daß das Schweigen in Negationen den Gottesbegriff immer noch bestimmt und damit begrenzt, hatte in der Ostkirche bereits GREGOR PALAMAS gesehen²⁰ und daraus die Konsequenz der doppelten Negation gezogen, die – von NÄGÄRJUNA in Indien bis zu HEGEL in Europa – nichts anderes als die *Fülle* der Gottheit bezeichnet. ECKHART denkt ähnlich, wenn er Gott einerseits im Bild der „stillen Wüste“ und andererseits als inkarnierte Fülle der Herrlichkeit der Gnade anschaut.²¹ ECKHARTS Sprache verweist auf die überkategoriale Transzendenz Gottes, die zugleich im inwendigsten Sein jedes Wesens vollkommen immanent ist. Daß ECKHART den Unterschied von Transzendenz und Immanenz nicht nivelliert, ist deutlich,²² und die Relation zwischen beiden Kategorien haben die rheinischen Mystiker, auch LUTHER, IGNATIUS und die Denker der Ostkirche ähnlich verstanden.

Heinrich SEUSE (1295–1366) gilt als ECKHARTS bedeutendster Schüler, war mit TAULER befreundet, und beide zusammen haben großen Einfluß auf LUTHER ausgeübt. Für SEUSE ist Gott die „dunkle Stille“ bzw. „überwesentlicher Geist“, in dessen Grund der Mensch seine Erfüllung findet. Um des göttlichen Seins teilhaftig zu werden, muß sich der Mensch in Gelassenheit üben, und weiter: „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christus und überbildet in der Gottheit.“²³

Am deutlichsten entfaltet SEUSE die aus der mystischen Erfahrung des Einswerdens abgeleitete Gotteslehre in dem „Büchlein von der Wahrheit“, das dem Denken des indischen Advaita außerordentlich nahesteht. Wir wollen

im folgenden einen kurzen Überblick über diese wichtige Schrift geben.²⁴

Die Versenkung in Gott verweist den Menschen auf das eigene Selbst (331), denn sie ist ein „Verkosten“ Gottes, bei dem „jedes Hindernis und jedes Anderssein“ wegfallen. (338) In der Versenkung wird Gottes Einfachheit erfahren, die ohne jede Bestimmung als ewiges Nichts (333) gedacht wird. Das Wesen dieser stillen Einfachheit ist ihr Leben, d. h. vor allem, daß sie „in sich selbst seiende Vernunft“ ist (333), was keine attributive Bestimmung, sondern Selbstdarstellung des Einen ist, ganz ähnlich wie die aristotelische *νοῆσις νόησεως* und vor allem das *cit* in der indischen Formel *saccidānanda*. Beide Aussagen, *Nichts* und *Leben*, stehen polar einander gegenüber und werden trinitarisch vermittelt. Tendierte ECKHART zu einer transtrinitarischen *Gottheit*, die jenseits der Manifestation der Trinität als vollkommene Ruhe den *höheren* Begriff vom Absoluten darstellt,²⁵ so denkt SEUSE die „Kraft der Unterscheidung“ und den „Grund der Einheit“ nicht-dualistisch (2. Kap. des „Büchlein von der Wahrheit“).

Die Entsprechung zum Advaita Vedānta geht bis in den Wortlaut: Den Antrieb zum Wirken der Gottheit gibt die in ihr naturhaft seiende „schöpferische Kraft“ (*śakti*). Sie ist verantwortlich für die Vielheit in Gott, die sich als Vielheit der Welt entäußert. „Diese Vielheit ist ihrem Grund und Boden nach eine einfache Einheit.“ (336)²⁶, was dem *nirguṇa brahman* in seiner Identität mit dem *saṁguṇa brahman* entspricht. Die göttliche Natur im Abgrund des Nichts ist „schwanger des Fruchtbringes und des Wirkens“ (335). Das Wesen der Gottheit ist der Grund, in dem „die Dreiheit der Personen in ihre Einheit (sinkt) und jede Mannigfaltigkeit geht da ihres Selbst in gewisser Weise verlustig“ (334).

SEUSE spricht die innertrinitarische Selbstentäußerung an, die in ihrer totalen *kenōsis* das Wesen Gottes ausmacht. Für ihn sind Gottheit und Gott eins, „aber dennoch wirkt und gebiert die Gottheit nicht, wohl aber Gott“ (335). Die Differenz sprengt die Einheit nicht, denn sie ist im polaren perichoretischen Prozeß des Einswerdens als *Wesen* aufgefaßt: „Denn in der göttlichen Natur ist nichts anderes als Wesen und die sich auf das Wesen zurückbeziehenden Eigenschaften, und diese fügen überhaupt nichts zu dem Wesen hinzu, sie sind es ganz und gar selbst, wie sie sich auch unterscheiden von dem, worauf sie sich beziehen, d. h. von ihrem Gegenstand.“ (335) Die Einfachheit des Vaters *ist* die Einfachheit der göttlichen Natur. Das gilt auch hinsichtlich der anderen Personen, weil die Einheit der Vielheit nicht jenseitig ist, sondern als Grund des Schöpferischen innewohnt.

Dies entspricht dem Nicht-Dualismus von *saccidānanda*, wo Sein-Bewußt-sein-Seligkeit in gewissem Sinn als innere Dynamik aufgefaßt werden, ohne daß Beziehungen die Einheit sprengen würden. SEUSE spricht dies *verbis expressis* aus, wenn er sagt, daß dieses *Nicht* (d. h. das trinitarische Mysterium bzw. *saccidānanda*) selbst die Vernunft sei (*cit*) oder das Sein (*sat*) oder das Verkosten (*ānanda*). Er fügt aber hinzu, daß diese Ausdrücke das Wesen

nicht erfassen können und man durch sie kaum mehr Erkenntnis gewonnen habe, „wie wenn jemand eine schöne Perle eine Hackbank nennen wollte.“ (347)

Diese Zurücknahme mutet eher fremd an. Ginge es allein um die Inadäquatheit der analogen Begriffe, wäre damit nur ein allgemeines Motiv der mystischen Literatur wieder aufgenommen. Es besteht aber hier eine Tendenz, die ECKHART'sche Gottheit über der Trinität wieder ins Spiel zu bringen. SEUSE scheint die nicht-dualistische Polarität im trinitarischen Begriff eher zu ahnen, als ihre Konsequenzen begrifflich voll verstehen zu können. Dies blieb NIKOLAUS VON KUES vorbehalten, der die *coincidentia oppositorum* zum Schlüsselbegriff seiner Gotteserkenntnis gemacht und das von SEUSE Geschaute an dieser Stelle begrifflich verdichtet hat.

Die innertrinitarische Einheit ist der direkte Grund für die Einheit der Wirklichkeit, denn Wirklichkeit ist nicht außerhalb Gottes. SEUSE unterscheidet eine *Abenderkenntnis*, die von der Vielheit der geschöpflichen Welt erfüllt ist, von einer *Morgenerkenntnis*, in der „man die Geschöpfe ohne allerlei Unterschiede, aller Bilder entbildet und aller Gleichheit entkleidet in dem Einen, das Gott selber in sich selbst ist“, schaut. (351) Die bildhaften Bezeichnungen verweisen auf zwei polare Erkenntnisweisen, die in Indien dem Erkennen *vyāvahārika* und *pāramārthika* genauestens entsprechen. Beide bedingen einander, so wie Morgen und Abend einander voraussetzen. Für SEUSE – wie für den indischen Nicht-Dualismus natürlich auch – besteht aber kein Zweifel daran, daß die *Einheit* die Vielheit integriert und somit nur von ihr aus der polare Gesamtbegriff zu gewinnen ist. Sie wird deshalb höher geschätzt.

Die beiden Erkenntnisweisen werden direkt auf den trinitarischen Gottesbegriff zurückgeführt, denn Gott als schöpferische Kraft ist Form, die Gestaltungen schafft und ihnen das Wesen mitteilt. Als Potenz in Gott ist dieses Form-Wesen umgreifender als die je explizite Ordnung. Nach dem „Ausgang aus Gott“ haben die Geschöpfe ein besonderes Eigenleben, obwohl ihnen „dasselbe Leben, Wesen, Vermögen, insofern sie in Gott sind“, zukommt. (336) Jedes Geschöpf ist von Ewigkeit her *ideell* in Gott, seine Aktualisierung verleiht ihm Geschöpflichkeit, die „edler und nützlicher als das Wesen, das es in Gott besitzt“, ist. (337) Denn in der Geschöpflichkeit drückt sich die formende Ordnung Gottes aus, d. h. sein schöpferisches Leben entäußert sich und findet damit den der Perichorese angemessenen Ausdruck seines Wesens. Vor der Schöpfung waren Schöpfer und Geschöpf dasselbe, also nicht vereint; die in Gott zurückgekehrten Geschöpfe sind durch die Unterschiedenheit hindurchgegangen und als *Resultat* der trinitarischen Liebe *vereint*. (349) Dies ist der höhere Begriff.

Die in Gott eingegangene Seele ist mit ihm völlig eins, und doch bleibt ein Unterschied von Geschöpf und Schöpfer. Einheit ist nicht Selbigkeit. Der Mensch kann nicht Geschöpf und Gott zugleich sein, „Gott aber ist

dreifach und einfach. So kann auch der Mensch in gewisser Weise, wenn er in Gott eingegangen ist, eins sein in dem Verlieren (seiner selbst) und nach äußerlicher Weise schauend und verkostend sein und dergleichen“. (349) Der mit Gott geeinte Mensch hat ein Bewußtsein (*cit*) der Einheit und genießt die Seligkeit (*ānanda*). Das ist der Unterschied – um den in Indien häufig gebrauchten Vergleich entgegenzuhalten – zum Wassertropfen, der im Ozean mit dem großen Wasser ununterscheidbar verschmilzt.

Das „ewige Nicht“, das überbewußtes Sein ist, bringt durch seine Zeugungskraft die geordneten Unterscheidungen, d. h. Wirklichkeit, hervor. (356) Unterscheidung ist aber nicht Trennung. (357) Somit ist die innertrinitarische Einheit die Einheit der Wirklichkeit. Als Vergleich zieht SEUSE die in Organismen waltende Wechselwirkung der Glieder heran oder spricht auch von der gegenseitigen Druchdringung von Leib und Seele: beide können nicht voneinander getrennt werden und sind doch zu unterscheiden, d. h. sie sind psychosomatische Einheit. (357)

Der Mystiker begibt sich auf einen Stufenweg, der ihn zur Einheit mit Gott führt. Erst nach dem Tode kann er sich der Einheit „dauernd“ erfreuen, während in diesem Leben nur ein „Vorverkosten“ möglich ist. (348) SEUSE unterscheidet sich darin von dem indischen *jīvanmukta*-Ideal. Die im Leben erreichbare „teilhabende Gemeinschaft“ mit Gott wird unterschieden von der „allervollkommensten, über jede Kraft hinausgehenden Einheit“ (342), die *übergeistlich* ist. Allerdings verwandelt auch die *jetzige* mystische Erfahrung das Leben schon völlig, indem sie zur Gelassenheit führt, aus der Liebe und Freiheit erwachsen, da alles im Licht der Einheit erscheint.

Gelassenheit ist das Sich-lassen des Ich. SEUSE spricht auf fünferlei Weise vom Ich, und diese Unterscheidung ist wichtig, will man die ständig wiederholte Forderung nach Ich-losigkeit bei den Mystikern aller Religionen verstehen. 1. „Ich“ ist Seinsaussage. Dies hat der Mensch mit allem Seienden gemeinsam. 2. Es meint ein „Wachsen“, was wir mit der Pflanzenwelt teilen. 3. Es bezeichnet das „Empfinden“, das auch den Tieren zukommt. 4. Es meint die allgemeine menschliche Natur. 5. Es steht für die leiblich-geistige Besonderheit, die der Mensch individuell hat. (339) Ausschließlich im fünften Sinn ist das Ich für die geistige Entwicklung hinderlich, meint SEUSE. Denn das individuelle Ich behauptet sich als Ich, indem es sich „auf Grund seines eigenen persönlichen Selbst“ anmaßt, was nur Gott zukommt. Anstatt „in Gott zurückzukehren“, glaubt es an seine Unabhängigkeit. Diese Verblendung zerstört die rechte Ordnung und ist Inbegriff der Sünde sowie Quelle allen Übels. Dies gilt allgemein: „Da das vernunftbegabte Geschöpf ein entsinkendes Zurückschauen in das Eine haben sollte, es aber nach außen gekehrt bleibt, blickend in ungehöriger Weise auf sein eigenes Sein“, bringt es ständig „Sünde, Bosheit . . . Teufel“ hervor. In Asien nennt man das *avidyā* (Verblendung), die dort ebenfalls als Ursache des Bösen gilt.

Die Verblendung schwindet, wenn das Ich lernt, sich zu lassen bzw. sich

zu verachten. (339) Nur wer seine Nichtigkeit erfährt, kann Gott als Grund seines Selbst erfahren. Dabei kann das Leiden hilfreich sein, das von SEUSE immer wieder gepriesen wird als die Initiation in den mystischen Weg der Einheitsschau.²⁷ Dies ist im übrigen auch der Kerngedanke der „Theologia Deutsch“, und wir werden darlegen, daß LUTHERS Erfahrung der Anfechtung eine ganz ähnliche Bedeutung hat.

Der Weg des Sich-Lassens ist durch einen dreifachen Blick in das tiefere Selbst des Menschen gekennzeichnet: 1. Das Ich läßt sich und taucht in sein Nichts, das Gott ist, ein. 2. Das wahre Selbst kehrt aus der Versenkung gleichsam Gott-behaftet zur Welt zurück und verliert sich nun nicht mehr in ihr, da es seine Mitte gefunden hat. 3. Das Ich entäußert sich und gestaltet sich neu in Christusförmigkeit. (339f.)

SEUSE nennt sechs Stufen auf diesem Weg, daß sich nämlich der Mystiker 1. „mit aller Kraft in Gott verliere“, 2. „sich in unwiderruflicher Weise seines Selbst entäußere“, 3. „auf solche Weise mit Christus eins werde“, 4. „nach dessen Einsprechen aus ihm heraus allzeit wirke“, 5. „alles (gelassen) entgegennehme“ und 6. „alle Dinge in solcher Einfachheit betrachte“. (340)

Der Mensch wird seiner menschlichen Natur entkleidet und vom *Lichte Gottes* überformt. So wie ein Tropfen Wasser, den man in Wein gießt, seine Eigenschaften verliert, um Farbe und Geruch des Weins anzunehmen, geschieht dem, der im „Vollbesitz der Seligkeit“ ist: sein Ich (im fünften Sinn), d. h. vor allem seine Begierde, geht verloren, und er taucht in den göttlichen Willen ein. „Sein Wesen bleibt ihm wohl, aber in anderer Form, in anderem (nämlich dem himmlischen) Lichte und in einer anderen Kraft. Und dies kommt alles von der unergründlichen Selbstentäußerung.“ (341)

SEUSE definiert nicht klar, was er unter Wesen und Natur versteht und wie er beide unterschieden wissen will. Dennoch ist deutlich, was er meint: der in Gott Versunkene wird vollkommen eins mit Gott, ist sich aber in der Seligkeit dieses Genusses seiner Überformung durch die Gott-Natur *bewußt*, verliert also seine Identität in gewisser Weise nicht. Er wird gleichgestaltig mit Christus und in die innertrinitarische Liebe hineingezogen. Dennoch ist der Mensch nie vollkommen ebenbürtig mit Christus. SEUSE nennt dafür zwei Gründe: 1. Christus ist als eingeborener Sohn seiner Natur nach Gott gleich. Er ist Abbild des Vaters. Wir aber sind geformt nach dem Vorbild der Trinität und werden durch Wiedergeburt der göttlichen Natur angeglichen. 2. Christus ist Erstgeborener, während wir *durch* ihn in die Einheit des Vaters *folgen*. (358f.)

Ob der Mensch aus sich selbst zur Einheitsschau Gottes gelangen kann, oder ob dies die Wirkung göttlicher Gnade ist, kann für SEUSE gar keine Frage sein. Die Alternative ist aber falsch. Das Wesen des Menschen ist gut und wirkt Gutes, sofern sich der Mensch Gott öffnet. Das Wesen wird durch Gott *überformt*, und so kann der in Einheit mit Gott Ruhende nicht anders als gottgemäß handeln: der Wille des Menschen wird frei von Begierde und Zer-

streuung. Er konzentriert sich auf die göttliche Liebe, die sich im sittlichen Handeln äußert. (353) Der Mystiker ist keinem Gesetz unterworfen, denn er tut in gelassener Freiheit, was die Allgemeinheit nur unter Druck tut. (360) „Er übt Gemeinschaft mit den Leuten, ohne ihr Bild in sich zu prägen, erweist Liebe, ohne an ihnen zu hängen, und Mitleiden, ohne sich zu sorgen in rechter Freiheit.“ (361) Er projiziert also nicht ständig eigene Wünsche und Vorstellungen auf die Wirklichkeit, sondern kann Wirklichkeit frei auf sich wirken lassen und zulassen, da er in ihr Gott erkennt. Erst so wird er wahrhaft fähig zur Liebe.

Die Nicht-Dualität dieser Haltung tritt am eindrucksvollsten hervor, wenn SEUSE sagt, daß der Mensch im Zustand der Entrückung nicht mehr nur als Mensch handle, da er „in das Eine eingegangen und mit ihm eins geworden“ (348) ist. „Und so ist es zu verstehen, daß dieser Mensch *in sich alle Geschöpfe in Einheit in sich besitzt* (gesp. v. Vf.) und alle Lust noch außerdem an leiblichen Werken, ohne daß doch ein leibliches oder geistiges Tun vorliegt, denn er befindet sich selber in der zuvor genannten Einheit.“ (348) Am Grunde des Selbst inexistieren alle Geschöpfe in Gott, sie erfahren sich darum nicht-zwei, *advaita*, voneinander wie in bezug auf ihren Grund. Was die indische Advaita-Erfahrung in der Lehre vom *ātman* auszudrücken sucht, kehrt hier bei SEUSE in trinitarisch vermittelter Gestalt wieder: das *advaita* der Wirklichkeit.

Johannes TAULER (um 1300–1361) hat vor allem durch seine Predigten gewirkt und die nicht-dualistische Erfahrung ECKHARTS und SEUSES in anschaulicher Sprache unter das Volk gebracht, wobei es ihm vor allem um *geistliche Pädagogik* bzw. Hinführung zur mystischen Erfahrung ging. Der Straßburger Dominikaner erfreute sich nicht nur der Beliebtheit LUTHERS, sondern auch späterer protestantischer Theologen, vor allem des Dichters G. TERSTEEGEN (1697–1769). Dieser wollte an TAULER anknüpfen im Interesse einer Ökumene der mystischen Erfahrung, und auch TAULER selbst hatte diesen Gedanken mehrfach angesprochen. Er wollte eine Ökumene, die auch die Grenzen der Kirchen hinter sich läßt und vor allem die Welt des Neuplatonismus einbezieht.²⁸ Da der Neuplatonismus gleichzeitig ein wichtiger Brückenschlag zu den indischen Kulturen ist, erweckt TAULER in unserem Zusammenhang besonderes Interesse.

TAULER spricht in seinen Predigten seelsorgerlich, was aber den Angriff auf die veräußerlichte Kirche einschließt. Er kritisiert aus Liebe zur Kirche, die er durch mystische Erfahrung erneuern will. Die Kirche verliert aber dennoch für ihn nie den sakramentalen Charakter. So ähnlich manche Gedanken und Motivationen mit denen LUTHERS sind, so verschieden waren die Wege und Ziele im praktischen Verhalten.

TAULER liegt alles an der Entdeckung der *inneren* Welt. Er unterscheidet den „sinnengebundenen, den vernunftgebundenen und den allerinwendigst verborgenen gottförmigen, d. h. wahrhaft geistigen Menschen“.²⁹ Der Grund der Seele birgt das Reich Gottes in uns, und dies ist gleichzeitig der Wesensgrund der Trinität, aus der der Mensch abbildhaft „erflossen“ ist. In diesem

Grund ist der Heilige Geist wirksam als das „Ziehen“ und „Sich-Wenden“ zu Gott. „Dieser überformt den Menschen und vergottet ihn, zurück in den Ursprung, wo der Mensch von Ewigkeit ‚Gott in Gott‘ war.“³⁰ TAULER sagt hier nichts anderes als SEUSE, und er betont vielleicht noch stärker oder zumindest in einfacher Sprache, daß es allein die Gnadengabe des Heiligen Geistes ist, die den Mystiker in die Einheit mit Gott, den Urgrund, erhebt. Und auch für TAULER ist die Erfahrung des eigenen Nichts, das sich im Nichts Gottes letztlich geborgen weiß, der entscheidende Punkt auf dem Weg zur Entdeckung der inneren Welt.

Dieser Weg beginnt und endet im Schweigen, aus dem alle Übungen wesentlich werden. Der erste Schritt ist die Meditation der eigenen Nichtigkeit und Sünde. Der zweite Schritt ist die Meditation Jesu als Vorbild, die dann drittens in überzeitliche Versenkung einmündet.³¹ Alles ist ein Sich-der-Verwandlung-überlassen in und unter der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes. Gott ist *in* allem, und wo man ihn reinen Herzens sucht, *muß* er dasein.³² Allerdings bleibt Gott gleichzeitig völlig transzendent, ja, für das gewöhnliche Auge ist er nur als der *Verborgene* erschaubar.³³ Gott ist reine Einfachheit, und der Mensch soll seine Welt der Vielfalt in ihn hineintragen, damit Gott sie eint und die wahre Unterscheidung ermöglicht, die *in* der Einheit ist wie die trinitarischen Personen in der Einheit der Gottheit sind.³⁴

Die Gottesgeburt im Menschen entspricht dem Urbild der ersten väterlichen Geburt, in der Gott den Sohn gebiert: „Der Vater in seiner persönlichen Eigenart kehrt mit seiner göttlichen Erkenntniskraft in sich selbst zurück und durchdringt für sich selber in klarer Einsicht den wesenhaften Abgrund seines ewigen Seins; und infolge des bloßen Erfassens seiner selbst sprach er sich gänzlich aus, und dieses Wort ist sein Sohn, und dieses Erkennen seiner Selbst ist die Erzeugung seines Sohnes in der Ewigkeit: er bleibt in wesenhafter Einheit in sich selbst und strömt sich aus in Unterscheidung der Person.“³⁵

Damit ist Gott gedacht als Dynamik des eigenen Seins, das im Prozeß seiner Bewußtheit ist. Wenn dieses trinitarische Bewußtwerden den Grund der Seele ergreift, wird Gott in uns geboren. Demzufolge ist die Gottesgeburt eine überbewußte Versenkung in die Einheit des Seins – „dann kommt die Kraft des Vaters und ruft den Menschen in sich durch seinen eingeborenen Sohn, und wie der Sohn geboren wird aus dem Vater und zurückfließt in den Vater, so wird der Mensch in dem Sohn von dem Vater geboren und fließt mit dem Sohn zurück in den Vater und wird eins mit ihm . . . Und da gießt sich der Heilige Geist in unaussprechlicher überragender Liebe und Lust aus und durchströmt und durchfließt den Grund des Menschen mit seinen lieblichen Gaben.“³⁶

Der Mensch wird in der Gleichgestaltigkeit mit Christus in die Einheit der Trinität gezogen, wobei er sein eigenes Wesen verwirklicht, das letztlich nicht verschieden vom Wesen Gottes ist. Der Unterschied besteht auch für TAULER darin, daß Gott von *Natur* besitzt, was dem Menschen aus *Gnade* zukommt.³⁷

Das Einssein mit Gott vollendet sich im „allerinnigsten Gottlieben“, das von der sinnhaften Gottesliebe zu unterscheiden ist, da es „anschauendes Lieben mit dem Gemüt“ und „strebendes Lieben“ aus und in der Einheit ist, in die alle Mitgeschöpfe eingeschlossen sind. Die innere Gottesliebe und die äußere Nächstenliebe sind dann nur zwei Aspekte der *einen* Liebe, und eine kann nicht ohne die andere sein.³⁸

Die ursprunghafte Nicht-Dualität von Gott und Seele besteht demnach in einer „alle Maßen übersteigenden Verwandtschaft“; in ihr ist die Einheit der Wirklichkeit ontologisch begründet: „Denn Gott ist Geist und die Seele ist Geist, und infolgedessen hat sie ein ewiges Sichhinneigen und Hinblicken in den Grund ihres Ursprungs. Von der Gleichheit im Geistigen neigt und beugt sich der Geist wieder in den Ursprung, die Gottheit. Dieses Sichneigen erlischt nie, nicht einmal bei den Verdammten.“³⁹ Der letzte Satz deutet die Universalität, d. h. die vollkommene Einheit der Wirklichkeit im Geist an.

Wir müßten beinahe von Ideengleichheit zwischen der indischen *ātman/ brahman*-Lehre und diesen Gedanken TAULERS sprechen, wenn der christliche Mystiker nicht, ähnlich wie SEUSE, hinzufügen würde, daß Gott ungeschaffen, die Seele aber *aus* Gott geschaffen sei, wobei der Unterschied aber wieder in die Einheit verwoben wird: „So wie der Mensch von seiner Erschaffung durch die Ewigkeit hindurch Gott in Gott war, so soll er nun in seiner Geschaffenheit sich ganz und gar wieder in Gott versenken . . . Wenn der Geist des Menschen ganz und gar mit seinem innersten Wesen sinkt und einschmilzt in Gottes Innerstes, so wird er davon neu gebildet und erneuert, und je geordneter und reiner er diesen Weg gegangen ist, je lauterer er Gott im Sinn gehabt, umso mehr wird dieser Geist überströmt und überformt von Gottes Geist. Gott ergießt sich in diesen Geist in derselben Weise, in der die Sonne ihren Schein in die Luft ergießt. Da wird die ganze Luft von dem Licht durchdrungen; und kein Auge kann Licht und Luft scheiden noch erfassen, wo beide zu trennen sind. Und wer vermöchte denn diese göttliche, übernatürliche Einung scheiden, durch die der Geist hineingenommen und gezogen wird, in den Abgrund seines Ursprungs? Wisset, könnte man den geschaffenen Geist in dem ungeschaffenen erblicken, man glaubte, ohne Zweifel, Gott selbst zu sehen.“⁴⁰

Der wichtige Gedanke der *Überformung* soll gewiß nicht im strengen Sinn der aristotelisch-thomistischen Formenlehre verstanden werden, nach der die Form der Materie aktuelles Sein verleiht, so daß Überformung im Sinne einer höheren Aktualität zu verstehen wäre. Vielmehr gebraucht TAULER den bildhaften Ausdruck, um die innigste Nicht-Dualität von Gott und Seele auszudrücken, die in der Tat nicht unterscheidbar, aber in ihrer *Relation* zueinander doch verschieden sind.

Wie bereits LUTHER erkannte, steht die *Theologia Deutsch* ganz und gar in der Tradition TAULER'schen Denkens.⁴¹ Nächst der Bibel und AUGUSTIN war dieser unbekannte Mystiker die wichtigste Quelle der Inspiration

für den Reformator, mit der er sich voll identifizieren konnte.⁴² Hauptthema ist die gnadenhafte Vergottung des Menschen durch das „Christusleben“, mit dem sich der Christ so vollkommen identifiziert, daß sein Ich völlig verschwindet. (Kap. 44,49 u. a.)⁴³ Wenn die Anmaßung des Ich aufgehört hat, schenkt Gott die reine Erkenntnis (Kap. 51), eine Erkenntnis der Ganzheit der Wirklichkeit, in der die Teile zunichte werden (Kap. 18). Eigentümlicherweise steht damit die *Theologia Deutsch* dem Denken ŠANKARAS viel näher als der trinitarisch vermittelten Nicht-Dualität: Das Ich ist für den Autor „Einbildung“ und „Wahn“ (Kap. 5) und von Gott nur darum geschaffen, damit Vernunft und Wille des Menschen möglich sind, wobei aber Gott Subjekt bleibt (Kap. 51). Die Welt der Vielheit und Formen wird der Einheit geopfert, ganz wie im Advaita Vedānta, und in beiden Fällen ist die Ursache für dieses Defizit, daß man die Polarität in Gott nicht zu denken vermag.

Luther

Es gibt keinen zusammenfassenden Text bei LUTHER, der die Trinitätslehre erschöpfend behandeln würde. Für den jungen LUTHER kommen jedoch besonders die Weihnachtspredigt von 1514⁴⁴ und eine Trinitatispredigt⁴⁵, für den älteren LUTHER die Schrift „Die letzten Worte Davids“ (1543)⁴⁶ und einige Disputationen der Jahre 1539 bis 1545⁴⁷ in Betracht, wobei eine bemerkenswerte Kontinuität im Denken des Reformators bezüglich unserer Frage beobachtet werden kann.⁴⁸ Wir müssen aber weiter ausholen, um den Zusammenhang zwischen LUTHERS trinitarischen Verständnis Gottes und anderen Elementen seiner Theologie zu verstehen.

Schon in der Weihnachtspredigt von 1514 bringt LUTHER neue Analogien für das Verständnis der Trinität vor und geht damit über AUGUSTIN insofern hinaus, als die neuen Analogien nicht mehr nur dem Bereich der menschlichen Seele angehören, sondern sich auf die gesamte geschöpfliche Wirklichkeit erstrecken. Damit ist auf der einen Seite die Sonderstellung der Seele als *imago Dei*, wie sie AUGUSTIN vorausgesetzt hatte, aufgehoben, andererseits aber der Zusammenhang von Gott und Welt auf die gesamte Schöpfung bezogen. Daß LUTHER diese Analogien nur beiläufig gebraucht habe,⁴⁹ wird man nicht sagen können, denn er hat sie mehrfach in Predigten benutzt.⁵⁰

Für LUTHER ist Gott derselbe in allem Handeln. Diese Einheit ist in den innertrinitarischen Relationen begründet. Für den Menschen allerdings ist Gott unterscheidbar als Schöpfer, Versöhner und glaubensschaffender Geist.⁵¹ Gott ist dreieinig. Zwischen der *personalis pluritas* und der *unitas naturae et essentiae* gibt es eine Beziehung.⁵² Man kann Gott allein aus seiner Offenbarung erkennen. Wir wissen nicht, wie er in sich selbst ist. Die Offenbarung betrifft allerdings sein Wesen. Der Ausgangspunkt liegt also in der ökonomi-

schen Trinität. LUTHER reflektiert die Konsequenzen dieses Ansatzes für die immanente Trinität viel weniger als AUGUSTIN, weil er meint, dies sei für die Heilsgewißheit weniger wichtig. Deshalb ist eine Tendenz in seinem Denken unverkennbar, den Vater als absoluten Gott zu begreifen, wobei aber die esentielle Gleichheit der Personen nie geleugnet wird.⁵³

Gott *extra revelationem* erkennen zu wollen, wäre menschlicher Hochmut, denn der Mensch steht mit Gott nicht auf derselben Ebene. Außerdem würde der Mensch ohnehin nur die Projektion seiner eigenen Wünsche und Sehnsüchte wiederfinden (*applicuerunt pro votis et desyderiis suis*).⁵⁴ Der Mensch aus sich selbst kann nur die eigene Projektion Gottes erkennen, die das Produkt seines Ego ist.

In der Offenbarung aber zeigt sich Gott den menschlichen Erkenntnisfähigkeiten gemäß. Wir erkennen ihn dabei in seinem Wesen *pro nobis*. Das genügt zur Versicherung des Heils. Gott offenbart sich in Christus als Liebe und gibt sich frei aus Gnade. Und doch ist er der allmächtige und prädestinierende Gott.⁵⁵ Der Mensch soll sich an den *deus revelatus* halten, der als *deus incarnatus* die Heilszusage für den Menschen ist.⁵⁶

Da alles Wirken Gottes als Handeln der gesamten Trinität aufzufassen ist, muß z. B. auch die Schöpfung trinitarisch interpretiert werden: Gott als Vater ist Quelle der Schöpfung, als Sohn ist er das Wort, das die Schöpfung aus dem Nichts ins Sein ruft, und als Geist ist er schützende Liebe, mit der die Schöpfung ans Herz Gottes zurückgezogen wird, wobei sie erneut Sein und Beständigkeit im Wort empfängt.⁵⁷ Die Appropriationen zerstören nicht die Einheit des einen Handelns in drei Personen.⁵⁸

Auch die Versöhnung ist das Werk des dreieinigen Gottes: der Vater ist die Quelle, aus der die in Sünde Verlorenen durch das Wort zurückgerufen und im Geist erneuert in den Sohn hineingezogen werden.⁵⁹ Somit sind Schöpfung und Versöhnung nur zwei Momente an dem einen heilsgeschichtlichen Prozeß. Im Sohn gibt sich Gott selbst, im Geist erhält er alles (*id est spiritus sanctus, qui omnia vivificat, tenet, conservat*).⁶⁰ Gott als Geist ist das Band, das die Schöpfung eint.⁶¹ Weil Gott in sich eins ist, handelt er als Einheit und stiftet Einheit. Darum sind Unterscheidungen wie Schöpfung, Versöhnung, Erlösung usw. *sub specie Dei* bedeutungslos.

LUTHER betont die Menschheit Gottes in der Offenbarung, denn hier kann man ihn kennen und ergreifen.⁶² Wer in Demut den Menschen Jesus erkennt und ihm folgt, wird durch ihn mit dem Wissen Gottes beschenkt werden.⁶³ So wird man von sich selbst weggeführt zu Gott, *quod prior sit Christus homo, quam deus apprehendendus, prior humanitas eius crux, quam divinitatis eius gloria pretenda. Christus homo habitus Christum Deum sponte sua adducet*.⁶⁴ Das *sacramentum incarnationis* bedeutet wesentlich die *crux Christi*, in der des Vaters Wille mit dem des Sohnes vollkommen geeint wird. Indem wir das Kreuz erkennen, werden wir von unserem eigenen Ego befreit in die Einheit des Willens mit Gott und deshalb in die Gemeinschaft mit ihm.⁶⁵ Weil das Kreuz zur Selbsterkenntnis des Menschen führt, d. h. er

sich als egozentrischer Sünder erfährt,⁶⁶ ist es der Weg zur *fides sola gratia*, und darum gilt für LUTHER: *crux sola est nostra theologia*.⁶⁷

LUTHER überträgt die für ihn aus der *theologia crucis* wie der Rechtfertigungslehre abgeleitete zentrale Einsicht, daß Gott seine Gnade *sub contrario* wirken läßt, auf das gesamte Verhältnis von Gott und Mensch. Deshalb sind *theologia crucis*, die Lehre von der Erkenntnis der Trinität in der Menschheit Jesu, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, der Begriff des *opus proprium et opus alienum Dei* usw. nur Variationen ein und derselben Erfahrung.

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium führt in das Zentrum der Gotteserfahrung LUTHERS. Sie bezeichnet die doppelte Begegnung mit Gott, die zum Leben oder zum Tode führen kann. Auf der einen Seite steht die Gnade Gottes, auf der anderen der Zorn. Mittels des Gesetzes führt Gott den Menschen an das Nichts seiner selbst, denn es zerstört den egozentrischen Stolz (*usus theologicus legis*). Mittels des Evangeliums erfährt der seinem Ich gestorbenen Mensch die Gnade, daß Gott alles in allem ist und alles bewirkt, vor allem neues Leben jenseits der ichhaften Sündenverstrickung gibt.⁶⁸ Um die Einheit beider Aspekte zu bezeichnen, benutzt LUTHER die Formel vom *opus alienum et opus proprium Dei*.⁶⁹ Das Gesetz ist das *opus alienum*, durch das die Gnade (*opus proprium*) in verborgener Weise wirkt. Beide Werke sind also nicht von gleichem theologischem Gewicht, denn Gott ist in beiden Werken der Liebende. Die Spannung zwischen beiden wird aber nur *sub specie Dei* bzw. eschatologisch überwunden.

Gott ist freier und absoluter Wille, der alles mit Notwendigkeit bestimmt.⁷⁰ Dies bedeutet nicht, daß LUTHER absoluten Determinismus lehre.⁷¹ Er möchte vielmehr in *De servo arbitrio* (1525) nur die Allmacht Gottes zur Geltung bringen,⁷² die den freien und kooperativen Willen des Sünders in bezug auf die Heilsverwirklichung ausschließt. Ohne Gottes Gnade kann der Mensch nichts tun, was gut oder gerecht *coram Deo* wäre.⁷³ Diese Position impliziert keinen metaphysischen Determinismus, den LUTHER weder bejaht noch verneint hat.⁷⁴ Auch die Lehre vom *deus absconditus* bezieht sich nicht auf das theoretische Wissen Gottes, sondern zeigt an, daß Gott das Heil *sub contrario* bewirkt wegen des Stolzes und der Ich-Illusion des Menschen. Direktes Wissen würde den Stolz nähren, das Ich würde gestärkt und damit nur noch tiefer in die Verstrickung der Sünde fallen.⁷⁵ Und deshalb ist die *theologia crucis* der einzig angemessene Weg. LUTHERS Begriff vom *deus absconditus* bedeutet somit, daß Gott nicht Objekt, sondern *Subjekt* der Gotteserkenntnis ist.

Die Lehre vom *Wort Gottes* nimmt denselben Gedanken in anderer Form auf. Für LUTHER ist das Wort *das* Gleichnis für geistige Selbstkommunikation und ein Beispiel dafür, daß der winzige Hauch die mächtigste Wirkung hat, so wie auch das hilflose Kind in der Krippe *sub contrario* Herr der Welt ist.⁷⁶

Christus ist das Wort Gottes, das durch Vermittlung des Heiligen Geistes gegenwärtig wird. Dies ist der trinitarische Schlüssel für ein angemessenes Verständnis des *Wortes* in der Theologie LUTHERS. Das Wort ist schöpferische Macht, denn die Wirklichkeit *ist* durch das Wort. Und durch das Wort verwandelt uns Gott in sein eigenes Wesen: . . . *qua deus iustus est, ut eadem iustitia Deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipse simus, et suum esse nostrum esse sit.*⁷⁷ Im Wort gewinnen wir Anteil an Gott, und das Sakrament ist nur eine Art und Weise der Äußerung des Wortes.⁷⁸ Dies beweist, daß ein intellektualistisches Verständnis des Wortes für LUTHER nicht in Frage kommt.

Man muß verschiedene Dimensionen in LUTHERS Verständnis des *Wortes* unterscheiden.⁷⁹ Alles, was Gott tut und schafft, entsteht in seinem Wort. Darum *sind* alle Geschöpfe Worte Gottes.⁸⁰ LUTHER spricht vom *inneren* und *äußeren* Wort Gottes. Zunächst spricht Gott den Menschen durch das äußere Wort (*verbum externum*) an, d. h. vor allem in der Inkarnation Jesu Christi. Aber auch menschliche Sprache und ihre Aufzeichnung in der Heiligen Schrift sind Mittel für Gott, das äußere Wort zu sprechen.⁸¹ Das innere Wort (*verbum internum*) ist und bleibt in Gott. Es ist Gottes Kraft und Weisheit, durch die er sich auf sich selbst bezieht. Das innere Wort ist Christus in seiner göttlichen Natur und somit eins mit dem Vater in der innertrinitarischen Relation.⁸² Das innere Wort Gottes ist das wahre Wort Gottes, das ohne äußerliche Vermittlung direkt in das Herz des Menschen gegeben werden kann durch die Kraft des Geistes. Dann ist es die göttliche und erleuchtende Gegenwart. Der Heilige Geist gehört darum wesentlich zum inneren Wort.⁸³ Normalerweise allerdings vermittelt das äußere Wort das innere, denn das äußere ist um des inneren willen gemacht.⁸⁴ In jedem Falle bewirkt das Hören des Wortes den Glauben, der das Sein des Menschen verwandelt – Gott wird Mensch, damit der Mensch Gott werde.⁸⁵ Das äußere Wort (z. B. die Predigt) dringt nur bis zu den Ohren des Menschen vor. Die Transformation des Herzens ist deshalb Werk des inneren Wortes.

Ohne Schwierigkeit lassen sich vier Stadien in LUTHERS Verständnis des Wortes unterscheiden:

1. Das innere Wort, das Gott ist und in *innertrinitarischen* Relationen besteht.
2. Das äußere Wort in der Offenbarung, d. h. der Inkarnation Jesu Christi.
3. Die *Heilige Schrift* ist die Vermittlung des äußeren Wortes Jesus Christus.
4. Das äußere Wort des dritten Stadiums drückt sich aus in der gesprochenen Sprache, der *viva vox evangelii*.

Der entscheidende Einschnitt liegt zwischen den Stadien 1 und 2, denn 1 beschreibt die immanente Trinität, während 2 bis 4 mit den Formen der

Manifestation des Wortes im Bereich der ökonomischen Trinität verbunden sind.⁸⁶

LUTHERS tiefste Erfahrungen und Gedanken sind verbunden mit dem, was er *Anfechtung* oder *temptatio* nennt. Gott wirkt *sub contrario* im Zorn durch das Gesetz, das Kreuz und die Verzweiflung des Menschen. Der *usus theologicus legis* zwingt den Menschen, sein egozentrisches Verlangen gegen Gott aufzugeben. Das Ego muß wieder und wieder sterben, damit der erneuerte Mensch in Christus auferweckt werden kann.⁸⁷ Die *mortificatio* führt zur *vivificatio*.⁸⁸ Im Anschluß an das zum Wesen des *opus alienum* Gesagte wird deutlich, daß *Anfechtung* letztlich eine Wirkung von Gnade ist.⁸⁹ Darum kann LUTHER vom Zorn Gottes als der *benignitatis ira* sprechen.⁹⁰ Die Anfechtungen sind in Wahrheit „*Umarmungen Gottes*“,⁹¹ denn das *opus proprium* wird hinter dem *opus alienum* erfahrbar. Gott selbst schafft und sendet Anfechtungen, um den Stolz und die Illusion des Sünders zu brechen. Anfechtungen machen den Menschen „geeignet“ (*aptus*) für die Gnade Gottes.⁹² Anfechtung heißt, existentiell den Verlust der Sicherheit zu erfahren, die in einer selbstzentrierten und ego-projizierten Heilsvorstellung liegt. Das ist schmerzhaft, denn man erfährt dabei zuerst die Abwesenheit Gottes.⁹³ Aber Gott ist genau in dieser Abwesenheit ganz nah. Dies wird jedoch erst dann offenbar, wenn das Ich des Menschen verschwunden ist. Die Spannung währt bis zum Tod des Menschen, sie ist in diesem Leben nicht lösbar.⁹⁴ Der Mensch als Mensch bleibt Sünder, d. h. egozentriert, selbst wenn er durch die Gnade Gottes gerechtfertigt ist: *simul iustus et peccator*. LUTHER kennt natürlich auch eine graduelle *sanctificatio*,⁹⁵ sie erreicht aber ihr Ziel erst eschatologisch. Leben im Glauben ist Leben im Übergang bzw. in der Spannung zwischen den beiden Polen des *simul*.

Angesichts der Allgegenwart Gottes erkennt der Mensch seine *nihileitas*.⁹⁶ Mehr noch, die *ira Dei*, die anklagende Kraft des Gesetzes und das Kreuz sind die Orte, da man die Abwesenheit Gottes im Entsetzen erfährt (*deus absconditus*). Das ist der Schrecken des *Nichts*. Die Erfahrung der Anfechtung ist ein totales Ende, völliger Bruch und der radikale Tod des „alten Adam“. LUTHER faßt dies in Begriffe wie *descensus ad inferos*⁹⁷, *resignatio ad infernum*⁹⁸ und – am stärksten – *excessus in nihilum*.⁹⁹

Was gefordert ist, kann nicht weniger sein als die völlige Ergebung in den Willen Gottes, so daß der egozentrische Wille des Menschen verschwindet. Der Wille Gottes ist dann eins mit dem Willen des erneuerten Menschen.

Diese Begriffe und der Kontext, dem sie entstammen, deuten eine derart tiefe Erfahrung der *Anfechtung* bei LUTHER an, daß es uns schaudern machen kann. Nähme man LUTHER an dieser Stelle nicht ernst, verlöre man den wichtigsten Schlüssel zum Verständnis seiner Persönlichkeit und damit seiner Theologie.

Der Mensch in Anfechtung erfährt seine *nihileitas*. Im Glauben begegnet uns das Nichts, ohne daß wir in der Verzweiflung enden müßten. Diese wäre

vielmehr – so LUTHER – die größte Sünde gegen das erste Gebot. In der Erfahrung der Nichtigkeit des Ich offenbart sich Gott selbst. Die Nichtigkeit des Menschen *coram Deo* besagt nämlich, daß im wahren Sinn und wesentlich nur Gott *ist* und handelt. Wer in das *Nichts* versinkt, kehrt zu Gott zurück, denn er gibt die falsche Identität auf: *Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum? Quo autem abeat, qui abit in nihilum, nisi eo, unde venit? Venit autem ex deo et suo nihilo, quare in deus redit, qui redit in nihilum.*¹⁰⁰

Der Tod des Ich ist vollkommener Bruch. Deshalb ist die Erfahrung der Gnade totaler Neuanfang, nämlich die Erschaffung des neuen Menschen, die unableitbar ist wie die *creatio ex nihilo* am Anfang der Welt.¹⁰¹ Die Nichtigkeit des menschlichen Ego ist Erfahrung der Anfechtung, bis der Glaube eine neue Dimension des Seins eröffnet, wo der Mensch das Sein und die Identität *sola gratia* empfängt. Glaube ist in keiner Weise bloße *fides historica*, sondern durch Glauben an Christus erwächst Hoffnung inmitten der Anfechtung. Diese Hoffnung ist Werk des Heiligen Geistes. Sie befähigt den Menschen zu warten und für die *verwandelnde Gnade* Gottes empfänglich zu werden.¹⁰² Dies widerspricht nicht LUTHERS Betonung der Rechtfertigungslehre, interpretiert sie aber so, daß es sich nicht bloß um einen forensischen Akt handelt, sondern um Wandlung in der Kraft des Geistes.¹⁰³ Die rechtfertigende Gnade ist auch *iustitia imputata*, sie ist aber gleichzeitig ein Prozeß, der das Leben verändert.

LUTHERS Gedanken über die Anfechtung sind dem Verständnis von *mortificatio* und *vivificatio* in der rheinisch-flämischen Mystik durchaus verwandt. LUTHERS wichtigstes Anliegen ist die Erkenntnis, daß *mortificatio* als *opus alienum Dei* allein von Gott kommt, andernfalls ist sie nicht echt. Gott erscheint in ihr und ist vollkommen gegenwärtig, allerdings *sub contrario*. Wir wissen, daß es Gott ist, der hier wirkt, aus der Offenbarung am Kreuz, die den Weg aus dem Nichts des Menschen eröffnet hat. Der Mensch kann nun dem *deus revelatus* vertrauen, um den geistlichen Prozeß des Sterbens des Ich durchzustehen, d. h. um die Anfechtung zu bewältigen. Nur dann wird er neues Leben in der Gemeinschaft mit Gott gewinnen können.¹⁰⁴

Der trinitarische Gott wirkt sowohl Anfechtung als auch Neuschöpfung, denn in Jesus Christus offenbart sich Gott als Versöhner, während er im Geist die versöhnende Gegenwart Christi vermittelt. Als *spiritus creator* läßt er den Menschen ständig neuwerden und geistlich reifen.¹⁰⁵ Je mehr das Ich durch die Anfechtung genichtet worden ist, desto mehr kann Gottes Gnade den Menschen erneuern, *quando maxime deserit, tunc maximo suscipit. Et cum damnat, maxime salvat.*¹⁰⁶

In dieser Erneuerung erfährt der Mensch seine wahre Personhaftigkeit. Der Mensch, der nicht im Ich gefangen, sondern aus Gott bestimmt ist, gilt als Person, denn nur er ist frei, sich unbehindert zu anderen Wesen in Beziehung zu setzen. Er ist eine Person, die ganz und gar aus Gott ist. Der

Wandlungsprozeß beginnt schon jetzt, und er wird eschatologisch vollendet werden.¹⁰⁷ Nur als Person in diesem Sinn ist der Mensch frei, weil seine Egozentrität ihn nicht mehr fesselt. Darum kann dem in die Macht der Sünde und der Begierden verstrickten Individuum kein *liberum arbitrium* zukommen, wenn nicht die Sklaverei Freiheit genannt werden soll.¹⁰⁸

Wir haben festzuhalten, daß ein gewisser Dualismus das gesamte Denken LUTHERS durchzieht, wie wir bereits angesichts der Widersprüche von Gesetz und Evangelium, *opus alienum et opus proprium Dei* usw. gesehen haben. Darin spiegelt sich der unablässige Kampf Christi mit der Macht der Finsternis bzw. Satan. Doch Gott nutzt selbst diese Kräfte, um letztlich Gnade walten zu lassen.¹⁰⁹ Der Kampf zwischen Christus und dem Satan ist für LUTHER ganz gewiß ein realer Kampf zwischen zwei Mächten,¹¹⁰ die jedoch insofern miteinander verbunden sind, als beide unter Gottes Willen stehen.¹¹¹ Ihr Kampf ist das Mittel, durch das Gott Heil schaffen will, wie auch im Fall von Zorn und Tod. Sie sind nicht zwei gleiche Prinzipien, sondern Aspekte der Erfahrung des Menschen, der an sich das Handeln des trinitarischen Gottes verspürt.¹¹²

In der Anfechtung führt Gott den menschlichen Willen zur Integration mit dem seinen. So wie Christus den Zorn Gottes am Kreuz durchlitt und seinen Willen darin vollkommen mit dem Willen Gottes einen konnte, so soll sich der Glaubende nun in die vollkommene Jüngerschaft Christi begeben, für die LUTHER den Begriff *conformitas* gebraucht.

Gott wurde in der Inkarnation Mensch und ging damit in menschliche Konformität ein. Deswegen kann nun der Mensch in die Konformität mit Gott eintreten. Wenn der Mensch sich als Sünder erkennt – und das heißt, daß er seine *nihileitas coram Deo* erkennt – erlangt er Konformität mit dem Willen und Urteil Gottes.¹¹³ Das ist der entscheidende Schritt, die Realität des Kreuzes. Und nur unter dieser Voraussetzung ist es erlaubt, von der *conformitas* zwischen Mensch und Gott zu sprechen. LUTHER spricht von einem *Christum mortuum in se transformare eique conformare*,¹¹⁴ und an anderer Stelle: *Qui enim credit Christum esse suum, esse sibi datum tulisse suum peccatum, vicisse suam mortem, ita in Christi spiritum transferentur, ut omnia mala, omnem concupiscentiam, omnem quoque impatientiam vincat*.¹¹⁵

Die *conformitas Christi* umschließt aber auch das Geschehen der *vivificatio* des Menschen *per fidem Christi*, denn wir haben auch Anteil an Christi Auferstehung. Tod und Auferstehung Christi „sind gegenwärtige Wirklichkeit in der Konformität mit Christus, die für den Menschen im Wirken des Geistes gegeben ist“.¹¹⁶

Dem Gedanken von der Konformität liegt ein starker Realismus zugrunde. Der Geist schafft real den neuen Menschen durch die Wesensgemeinschaft mit Christus. „Fides Christi bedeutet für Luther das Leben in und aus der erlösenden Wirklichkeit der Gegenwart Christi. Im Glauben ist der Christ

so eins mit Christus, daß der Glaube die Erlösung durch Christus als *unmittelbare* (gesp. v. Vf.) Wirklichkeit besitzt. Im Glauben an Christus besitzen wir die Wirklichkeit seines Erlösungswerkes als unsere eigene Wirklichkeit. Sein Sieg ist unser Sieg. Und dieser Satz will nicht bildlich verstanden werden, sondern ganz real . . . Die fides Christi ist reale Vereinigung mit dem lebendigen Christus als erlösender Wirklichkeit. „¹¹⁷

Die Frage ist nun, wie diese „reale Vereinigung“ bzw. das *qui credit Christum suum esse* zu verstehen sei. Wir hatten gesagt, daß Personsein Konformität mit Christus bedeutet. In dem *unum cum eo fieri* kommt der Mensch zum Wesen seiner Bestimmung. Aus der *conformitas* ergibt sich dann auch die richtige Gotteserkenntnis: Hatte der Mensch in der *sapientia carnis* nur von seinem Ich und dessen Interessen her einen Götzen projiziert,¹¹⁸ so wird im Tode des Ich die Erleuchtung des Geistes gewährt, denn nun ist der Mensch *total* aus Gott bestimmt. Er erkennt in der *sapientia spiritus*, denn sein natürlicher Sinn ist transformiert worden: *Et sic odisse animam suam Et velle contra proprium velle, sapere contra suum sapere, peccatum concedere contra suam iustitiam, Stultitiam audire contra sapientiam suam, hoc est „crucem accipere“ et „Christi discipulum fieri“ et „transformari novitate sensus.*“¹¹⁹

Die Konformität mit Christus bzw. Gott bedeutet aber nie völlige Identität.¹²⁰ Die *fides Christi* ist ja nicht *unsere* Frömmigkeit, sondern allein Gottes Handeln.¹²¹ Sie ist keineswegs eine aktive *imitatio Christi* im sittlichen Handeln des Menschen, sondern Bestimmt-werden durch das heilschaffende Handeln Gottes, der neu schafft, in Christus erlöst und uns im Geist in das neue Sein transformiert, so daß wir eine neue – und das ist die wesensmäßige – Identität gewinnen, die *Gott* ist. Das ist LUTHERS Verständnis der *conformitas*.

LUTHER begreift Gott als den lebendigen, handelnden und vor allem heilschaffenden, d. h. trinitarischen Gott. Das soteriologische Moment ist der Ausgangspunkt für LUTHERS Reden von Gott überhaupt, und seine Trinitätslehre ist von der Erfahrung des in Christus *sub contrario* angebotenen Heils geprägt.

Der Vater ist in besonderer Weise mit der Schöpfung, der Sohn mit der Erlösung und der Geist mit der Heiligung verbunden.¹²² In jedem Werk wirkt aber, wie wir sahen, die gesamte Trinität. Alle drei Werke sind Bestimmungen an dem *einen* göttlichen Gnadenhandeln, wobei LUTHER den Vater auch als die eigentliche Quelle der Gottheit verstehen kann.¹²³

Die Unterschiedenheit der Personen wird aus den verschiedenen Werken, also ökonomisch, abgeleitet.¹²⁴ Abstrahierend kann man formulieren, daß der Vater als „Urgrund“, der Sohn als „regierendes Formprinzip“ und der Geist als „die die einzelnen belebende und treibende Tätigkeit“ aufgefaßt wird.¹²⁵ Wenn LUTHER an anderer Stelle sagt, Christus sei die Tür zum Vater, der Heilige Geist aber sie der Türwarter, der die Tür öffnet und die Gewißheit

gibt, daß der Mensch eintreten darf, sind das treffende bildhafte Äußerungen zum selben Sachverhalt.¹²⁶ Weil wir Gott in der Unterschiedenheit dieser Werke, die doch „alles werck des einigen Gottes“¹²⁷ sind, erfahren, so muß daraus das innertrinitarische Verhältnis der Personen gefolgert werden, was LUTHER auch tut.¹²⁸ Dabei kommt ihm viel darauf an, die Personhaftigkeit auch des Geistes zu behaupten, der wirklich Gott selbst ist.¹²⁹ Denn an dem Werk des Heiligen Geistes, der als *consolator* und *interpellator* in der Anfechtung auftritt und sowohl die *accusatio sui* als auch die *iustificatio Dei* wirkt,¹³⁰ der als *donum gratiae* dann aber besonders in der Kirche gegeben ist,¹³¹ hängt die Realisierung des Heils, da ja der Geist Christus real vergegenwärtigt. Der Geist schafft den Bereich des Neuwerdens des Menschen in *consolatio* und *illuminatio*.¹³² Durch seine Wirkung ist die Gegenwart Gottes im Menschen kraft der *conformitas Christi* real. Der Mensch ist dann auch zur *cooperatio*¹³³ mit Gott in seinem heilsgeschichtlichen Handeln aufgerufen, wobei das Subjekt des Handelns auch dann gerade nicht das Ich des Menschen, sondern der Geist Gottes ist.

Das heilsgeschichtliche Handeln des trinitarischen Gottes erscheint *uns* als Prozeß, an dem die einzelnen Momente von Schöpfung, Erlösung und Heiligung unterscheidbar sind. Für *Gott* aber ist dieses heilsgeschichtliche Nacheinander ewige Gegenwart. Die einzelnen Momente sind für ihn gleichzeitig. Sie verhalten sich zueinander wie die Personen der Trinität. Für Gott, so sagt LUTHER, ist der Jüngste Tag schon Gegenwart, während aus unserer Perspektive die Vollendung noch aussteht.¹³⁴ So führen die verschiedenen Betrachtungsweisen von Gott her bzw. vom Menschen her zu verschiedenen Aussagen. Vom Menschen aus gesehen ist Gott im höchsten Grade veränderlich: *Deus est mutabilis quam maxime*. In Wirklichkeit bleibt aber Gott ein und derselbe, es handelt sich um Veränderung nur außerhalb, d. h. in der Perspektive des Menschen (*verum hec mutatio extrinsecu est*).¹³⁵

LUTHER erörtert das Verhältnis von Gott und Welt besonders anschaulich im Zusammenhang mit der Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl. Als Schöpfer und erhaltende Kraft ist Gott in aller Realität gegenwärtig. Er ist die allmächtige Gewalt, „welche zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus“.¹³⁶ LUTHER übernimmt den cusanischen Gedanken der *coincidentia oppositorum*, um darzulegen, daß Gottes Allgegenwart nicht an unsere räumliche Vorstellungsweise gebunden ist.¹³⁷ Gott ist sowohl im Allerinnwendigsten als auch im Äußerlichen einer jeden Kreatur gegenwärtig.¹³⁸ Er kann da sein „tieffer, ynnerlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist, und doch widderumb nirgent und ynn keiner mag und kan umbfangen sein, das er wol alle ding umbfeheth und drynnen ist. Aber keines yhn umbfeheth und ynn yhm ist.“¹³⁹ Gott ist demnach zwar vollkommen immanent in der Wirklichkeit, er ist aber zugleich vollkommen transzendent, „ausser und uber alle creatur.“¹⁴⁰ LUTHER redet von Gott so, daß „die landläufige Alternative von Transzendenz oder Immanenz als völlig verfehltete Fragestellung“ überwunden wird, wobei das *extra nos* des Wirkens Gottes

gerade deshalb konturscharf gesehen werden kann.¹⁴¹

Die Art und Weise der Präsenz Gottes in der Kreatur ist aber die der Verborgenheit. Er ist überall gegenwärtig, doch für uns nicht faß- und begreifbar, weil er frei und ungebunden ist.¹⁴² Er will darum dort erkannt sein, wo er sich selbst bestimmt hat, d. h. in seinem Wort bzw. in der Offenbarung in Jesus Christus.¹⁴³ Erst von der Offenbarung her fällt ein Licht auf seine Allgegenwart in der Wirklichkeit.

LUTHERS Theologie ist ganz und gar mit seiner Persönlichkeit verbunden. Darum muß das Gespräch mit ihm besonders sorgsam geführt werden, zumal der jeweilige Hintergrund der historischen Situation von erheblicher Bedeutung für die Entwicklung in LUTHERS Denken war. Auf der anderen Seite gibt es, da LUTHERS Denken von tiefer spiritueller Erfahrung durchdrungen ist, nicht nur einzelne Berührungspunkte, sondern tiefere Zusammenhänge zwischen seinem Denken und der meditativen Einheitsschau, sei diese nun auf dem Hintergrund des Neuplatonismus oder der indischen Erlösungswege erwachsen. Ebenso tiefgreifend sind aber auch die Differenzen, die beide Seiten zur tieferen Durchdringung der Probleme anregen sollten.

Alles was zu den Problemen der Anfechtung und Rechtfertigung, der *mortificatio* und *vivificatio*, der radikalen Negation des ichhaften Strebens bis zum *excessus in nihilum* und dem Glaubensverständnis LUTHERS gesagt wurde, gipfelt in dem reformatorischen *solus: solus deus, sola gratia, solus Christus, sola fide, sola scriptura*. Die Kehrseite davon ist, daß der ichbestimmte Mensch durch Gottes Handeln im Geist überwunden ist.

Wir haben nun die wesentlichsten Gesichtspunkte der Theologie LUTHERS kennengelernt und wollen sie auf den Advaita Vedānta beziehen, wobei zunächst der gemeinsame Grund und dann die charakteristischen Unterschiede hervorgehoben werden sollen.

1. Für LUTHER ist Glaube die vollkommene Verwandlung des Menschen durch den einwohnenden Christus. Glaube ist *conformitas Christi*. Der „alte Adam“ geht zugrunde und Christus wird zum Zentrum des Lebens; er ist nun das wirkliche Subjekt (Gal 2,20). Es gibt einen Prozeß der Identifikation, Partizipation und Verschmelzung.

Rechtfertigung ist ein Ereignis von außerhalb. Sie bricht in das Leben des Menschen ein und muß im Glauben stets neu realisiert werden. Rechtfertigung im Glauben bedeutet also Ergebung in die verwandelnde Kraft des Geistes, der — in ECKHARTS Worten — unsere „Istichkeit“ ist.

Der Heilige Geist ist der einwohnende Goti, der Leben schafft und erneuert, allorts und jederzeit. Der Geist ist in der Tat *das* Subjekt. Deshalb spricht LUTHER vom *spiritus creator*. Entweder bestimmt der Geist oder das Ego den Menschen. Authentisches Leben, Gebet, Meditation usw. stehen immer unter der Subjektivität des Geistes. Gott ist das Subjekt, das des Menschen Leben führt.

Ohne im einzelnen die Darlegungen im Teil I wiederholen zu müssen, ist eine Affinität zu den Grundlagen der Spiritualität des Advaita Vedānta kaum zu übersehen. Dort ist der *ātman* Zentrum und Grund der Persönlichkeit. Hier ist es der *Heilige Geist*. Die wahre Identität zu finden, heißt, die Wirklichkeit des *ātman/brahman* allein zur Geltung zu bringen. Das menschliche Ego ist nicht Subjekt. Die Argumentation ist in beiden Fällen, daß die Illusion eines unabhängigen Zentrums der Subjektivität im Menschen überwunden werden muß. Ganz besonders deutlich wird diese Position von der rheinisch-flämisches Mystik artikuliert.

Aufgabe des Menschen ist es, zu schweigen und zu hören, den „Standpunkt Gottes“ (*pāramārthika*) zu innern und sich wandeln zu lassen. Was LUTHER *Glaube* nennt, deckt sich weitgehend mit der im Vedānta angestrebten *Partizipation* und schließlich Verschmelzung mit dem Einen, wobei wir von den konkreten Unterschieden noch sprechen werden. Es geht um Einswerden mit der universalen Gegenwart des Einen.

Gott ist Subjekt im Prozeß der Erlösung oder Befreiung. In Indien ist der *ātman* Subjekt des heilmächtigen Wissens. Wir wissen dies aber nur, wenn wir die Realität vom Standpunkt Gottes her betrachten, d. h. *pāramārthika* bzw. im Glauben. *Vyāvahārika* existieren alle Unterschiede, raum-zeitliche Differenzen usw. LUTHER sagt mit gleicher Intention: *sub specie Dei* gibt es keine Differenz, keine Zeit, denn der Tag des Jüngsten Gerichts ist bereits da.

Die solchen Denkmustern zugrunde liegende Erfahrung könnte ebenfalls ähnlich sein. Jedoch wird im Unterschied zum *donum Dei* bei LUTHER der *ātman* nicht von einem persönlichen Gott aus freiem Willen gegeben. Dem *ātman* haftet keinerlei Kontingenz an, sondern in ihm erscheint die Wirklichkeit als das, was sie in Wahrheit ist. Der *ātman* ist das Sein der Realität, und nichts außer ihm ist letztlich real.

Vielleicht wäre dieses Argument nicht völlig fremd für LUTHER, denn auch er denkt die Einheit von Schöpfung, Erlösung und Heiligung als Einheit des trinitarischen Gottes, der universale und ewige Gegenwart ist.

2. Der Gegensatz zum Geist ist das Fleisch, d. h. die Egonzentrität des Menschen *coram Deo*, die sich sowohl im physischen als auch im psychischen Bereich der menschlichen Wirklichkeit spiegelt. Die Einsicht des Paulus, daß menschlicher Stolz und Selbststium (*καύχησις*, RM 3,27; 15,17; 1 Kor 15,31 usw.) durch das Sein in Christus (*ἐν χριστῷ*) überwunden werden müssen, hat LUTHER mit seiner Rechtfertigungslehre ins Zentrum christlichen Selbstverständnisses gerückt.

Im Advaita Vedānta ist eine ähnliche Erfahrung und deren Interpretation in der Bhagavad Gītā von größter Bedeutung: wer vorgibt, gerecht zu sein (*dambha*) und auf der Grundlage seines Ego etwas darstellen möchte, anstatt total in Gott bzw. dem *ātman* zu versinken, ist dämonischer Natur und wird als Heuchler bezeichnet (*dharma-dhvajitva*). Er muß zuerst die Nichtigkeit

seines Ego erfahren, um dann zur advaitischen Erfahrung gelangen zu können, wie wir im Kapitel 5 ausgeführt hatten.

In der Terminologie LUTHERS hieße das, daß der Mensch zuerst durch die Erfahrung der Anfechtung gehen muß, in der ihm seine *nihileitas* bewußt wird. Dann kann er Gemeinschaft mit Gott oder *conformitas Christi* durch die Erfahrung der Rechtfertigung erlangen. Er wird gewahr, daß allein Gott ist und handelt.

3. Nach LUTHER kann der Mensch alles entweder als *donum* oder als *proprium* betrachten. Es hängt am Standpunkt des Menschen, ob seine Frömmigkeit und Heilsverlangen unter der Hoffnung der Auferstehung oder unter dem Fluch des Gesetzes beurteilt werden müssen.

Der relative Standpunkt des Menschen muß vom absoluten Standpunkt Gottes abgehoben werden. Dies ist evident besonders hinsichtlich der Debatte um das *liberum arbitrium*: der Mensch hat relative Freiheit bezüglich weltlicher Dinge, während er *coram Deo* völlig unfrei ist.

Die Fähigkeit zur Freiheit ist entscheidendes Charakteristikum der Person sowohl für LUTHER als auch für den Advaita Vedānta. Sie wurzelt nicht in einer Qualität, die entwickelt werden könnte auf der Grundlage des im Menschen empirisch Vorfindlichen, sondern in Gott bzw. dem *ātman/brahman*.

Wiederum kann die Ähnlichkeit zwischen LUTHER und der *pāramārthika/vyāvahārika*-Differenz nicht geleugnet werden. Was in den Augen des Menschen zeitlich bedingter Prozeß, eigene Entscheidung und unterscheidendes Handeln ist, erscheint in Wirklichkeit – *sub specie Dei* – als überzeitliche Einheit, göttlicher Wille, Gabe des Geistes bzw. *ātman*.

4. Die Gegenwart Gottes in der Welt wird von LUTHER advaitisch beschrieben. Gott ist in der Welt das Wesen und die treibende Kraft. Jedoch ist er nicht identisch mit der Welt. Er steht jenseits der Differenz von Transzendenz und Immanenz und ebenso jenseits von Objektivität und Subjektivität. Sowohl das Denken LUTHERS und der oben behandelten Mystiker als auch die nicht-dualistische Argumentation im Vedānta sind durch die Einheit der Begriffe *immanente Transzendenz* und *transzendente Immanenz* zutreffend charakterisiert.

Für LUTHER kann Gott nur in seiner Offenbarung erkannt werden. Offenbarung entspricht seinem Wesen, was trinitarisch erläutert werden muß. In Indien bezeichnet man dieselbe Problematik mittels der Begriffe von *nirguṇa brahman* und *saguṇa brahman*, die ebenfalls nicht-zwei sind. Offenbarung wird im Wort erfahren. LUTHER spricht von den vier Dimensionen des Wortes, die dem advaitischen Verständnis des *brahman* entsprechen, das sich in drei Schritten manifestiert und dabei zunehmend konkreter wird. Sie gelten als Stadien der Offenbarung: *īśvara-hiraṇyagarbha-virāj* (vgl. Kap. 3).

Wir könnten fortfahren, solche Parallelen zu finden. In Anbetracht dessen, daß LUTHER in einer völlig anderen Tradition als ŚĀṆKARA steht und daß beide Repräsentanten einzigartiger historischer Entwicklungen sind, kann man natürlich nicht von Identität der Theologien sprechen, sondern von unterliegenden Strukturen, die gemeinsame menschliche geistige Verhältnisse ausdrücken. Retrospektiv können diese unterschiedlichen Traditionen aufeinander bezogen werden, ohne daß ihre jeweilige Besonderheit gelehrt wird.

Wir wollen die Aufmerksamkeit auf zwei wichtige Differenzpunkte lenken, die ausgewählt sind, weil sie einen typischen Unterschied darstellen und somit generell bei der Beurteilung indischer Spiritualität beachtet werden sollten:

1. Für LUTHER wird die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erfahrbar. Er ist nicht nur Beispiel und Prediger, sondern *Träger* der Offenbarung der Liebe Gottes. Dies ist das Paradigma für jedes im christlichen Glauben fundiertes Gottesverständnis. Der Geist vergegenwärtigt die historische Person Jesu, so daß Glaube alles andere als bloße *fides historica* ist. Die historische Gestalt Jesu Christi, der die menschliche Bedingtheit auf sich genommen hat und nun *in* ihr das unendliche Licht strahlen läßt, vermittelt die menschlichen, relativen und schwachen Elemente mit dem Göttlichen, Absoluten, Starken und wahren Sein. Für LUTHER bedeutet Überwindung gleichzeitig *Integration*. Dies ist ein Merkmal für christliche Mystik überhaupt.

Im Advaita Vedānta sind die Akzente anders gesetzt, zumindest was die Wertschätzung des geschichtlich Wirklichen betrifft. Die Welt der *māyā* ist nicht. Sie verschwindet einfach, wenn die Wahrheit erkannt ist. Sie wird letztlich nicht integriert. Allerdings dürfen wir nicht verschweigen, daß in der advaitischen Vision auch eine integrative Tendenz liegt. Da sie jedoch der integrativen Kraft der Inkarnation ermangelt, bleibt immer die Inferiorität des Historischen bestehen, was ein negatives und auch desintegratives Verständnis von Geschichte im allgemeinen zur Folge hat. Ob dies *notwendigerweise* aus dem Ansatz des Advaita Vedānta folgt, ist zu bezweifeln. Diese Position ist aber geschichtlich bestimmend gewesen.

2. Der zweite Differenzpunkt ist in gleicher Weise gravierend. Für LUTHER bleibt die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium, Zorn und Gnade Gottes, *mortificatio* und *vivificatio*, Anfechtung und Überwindung der Anfechtung, Egozentrität und Neuem Sein usw. bis zum Tode des Menschen bestehen. Auf Grund der Macht des Geistes gibt es jedoch geistliches Wachstum und Konformität mit Christus im Glauben. Der Mensch kann mehr und mehr seine wahre Identität verwirklichen und damit Egozentrität und Isolation überwinden: er gewinnt sein Sein aus Gott. Erfüllung ist aber nie vollkommen: *simul iustus et peccator*.

Im Advaita Vedānta und nahezu allen Wegen indischer Spiritualität strebt man dem Ideal des *jīvanmukta* nach, der schon im Leben vollkommen erlöst ist. Es gibt Vollkommenheit unter den Bedingungen zeitlicher Existenz. Kei-

nerlei Rückfall in Ichhaftigkeit und Unwissenheit kann den *jīvanmukta* in der Seligkeit des Einsseins betreffen, obwohl er physisch endlichen Bedingungen unterworfen ist. Wir wollen hier nicht die Frage aufwerfen, ob die qualitative Differenz neuen Dualismus schafft, der dem Verständnis der *advaitischen* Wirklichkeit widerspricht. Jedenfalls beschreibt das Ideal des *jīvanmukta* die menschliche Existenz auf undialektische Weise und – wenigstens auf dem Hintergrund von LUTHERS Erfahrung der Macht der Sünde – unrealistisch.

Für LUTHER ist die Existenz im Geist Gottes simultane Existenz, die als Nicht-Dualität von Gott und Mensch spannungsvolle Einheit ist und bleibt. Im Advaita Vedānta hingegen ist die Existenz dessen, der die Nicht-Dualität von *ātman* und *brahman* in seinem Leben verwirklicht hat, eine Existenz frei von aller Spannung. Die menschliche Bedingtheit ist überwunden und als Illusion erkannt. Darum lebt der *jñānin* in vollkommener Nicht-Dualität von Gott und Mensch; der empirische Mensch ist verschwunden.

8. Vollendung der Synthese: Hegel

HEGEL steht mit seiner Trinitätslehre in der christlichen Tradition, deutet sie aber in einigen wichtigen Punkten nicht unerheblich um. Die Trinitätslehre ist integraler Bestandteil seines Systems und kann vollständig nur in diesem Zusammenhang begriffen werden. Wir wollen nur auf einige Momente hinweisen.

Sein und Nichts

HEGEL setzt ein mit der Kritik am Dualismus KANTS. Das „Ding an sich“ bleibt ein abstraktes Gegenüber zu der Welt der Erscheinungen, es bleibt für sich, so daß die Wirklichkeit in zwei miteinander unvereinbare Bereiche aufgespalten ist.¹ An dieser Stelle setzt HEGELS dialektische Logik ein. Sie ist die Darstellung des Absoluten in seiner Einheit, bevor die Gegensätze von Materie und Geist usw. auftreten. Ihr Inhalt ist dieses Eine, die „wahrhafte Materie“.² Das Absolute ist die Einheit von Sein und Nichts, d. h. auf der Ebene der Reflexion: die Einheit von Identität und Nichtidentität.³ Daß beide, Sein und Nichts, als Einheit zu denken sind, bedeutet, daß sie nicht voneinander abstrahiert werden können, so daß sich das eine aus dem anderen definiert und eine wesentliche Beziehung beider Bestimmungen herstellt: „Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein – nicht übergeht, – sondern übergangen ist.“⁴ Beide sind zugleich unterschieden und untrennbar. Jedes Moment hebt sich in seinem Gegenteil auf, und was wir denken können, ist das Resultat dieses Prozesses: das Gewordensein. Das Absolute ist dieses Werden, dessen abstrahierte Momente Sein und Nichts nicht anders als in völliger Relation zueinander, und zwar identisch und doch unterschieden, zu denken sind. Ei-

nen Unterschied von Sein und Nichts zu denken, hieße ja schon, gewisse Bestimmungen anzubringen, die relativ und nicht absolut wären. Dann wäre weder das Sein noch das Nichts gedacht.⁵ Die Einheit zu denken, ist Sache der Dialektik, die „die höhere vernünftige Bewegung (ist), in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung (ihres Getrenntseins) sich aufhebt. Es ist die dialektische immanente Natur des Seins und Nichts selbst, daß sie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahrheit zeigen.“⁶ Was HEGEL hier meint, wird noch deutlicher, wenn man die Gegenthese versteht, die HEGEL selbst nennt: PARMENIDES. Dieser will nur das Sein denken. Das Nichtsein ist nicht. Daraus folgt ein Dualismus von Sein und Nichts, der folgenreich für die gesamte Geschichte des abendländischen Denkens werden sollte. Das Sein ist das absolute ununterscheidbare Eine. Vor diesem Sein läßt sich nichts sagen. Es ist nicht bestimmbar und kann darum auch nicht tätig sein. Dieses Sein muß daher leer bleiben. Es kann nicht deutlich gemacht werden, wie von diesem Ausgangspunkt weitergedacht werden kann, d.h. wie die Wirklichkeit von ihm her interpretiert werden soll. Und in der Tat muß – zumindest im platonischen Parmenides – von diesem Sein völlig abgesehen werden und ein neuer, in sich unterscheidbarer Ansatz genommen werden. Dies impliziert einen gewissen Dualismus. Wenn das Sein als abstraktes Eins gedacht wird, muß alle Fortsetzung und Bewegung von außen kommen, von einem zweiten, womöglich relativen Prinzip. Dies ist ein unlösbarer Widerspruch.⁷

HEGEL stößt hier auf das Problem, das auch im Advaita Vedānta nicht widerspruchsfrei gelöst werden kann. Die Frage ist: Wie kann das absolute Eine (*nirguṇa brahman*) zu seiner Entfaltung in qualifizierten Bestimmungen kommen (*saguṇa brahman*)? Selbst wenn hier gar keine reale Entfaltung angenommen wird, sondern sich diese nur als Schein in unserer illusionären Erkenntnis erweist, muß erklärt werden, wie es zu dieser Illusion bzw. dem Schein der Vielheit kommt. Antwort: durch die schöpferische und verhüllende Kraft (*māyā*). Aber in welchem Verhältnis steht dann das absolute Eine zu diesem dynamischen Prinzip, wenn es doch das absolute Eine ist und bleiben soll? Wie immer die Antwort ausfällt, ein relativer Dualismus kann dabei nicht ausgeschlossen werden. Genau das ist HEGELS Argument gegen PARMENIDES und Grundlage für einen neuen Ansatzpunkt.

Werden und Vergehen durchdringen einander ebenso, wie Sein und Nichts einander durchdringen und jeweils in dem anderen verschwinden. Werden und Vergehen sind dasselbe, weil sie den aus der Relationalität der Gegensätze verursachten Prozeß jeweils nur vom anderen Standpunkt her beschreiben. Das Werden ist „haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt,“ das aber nicht das Nichts ist, denn das wäre wiederum der Gegensatz zum Sein, sondern „die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seins und Nichts.“⁸

Aus diesen Überlegungen kann HEGEL seine Gegenthese zu KANT ableiten: das Ansich ist *in* der Erscheinung. Dies ist eine ontologische Aussage. Das Ansich ist das wahre Wesen in der Erscheinung, es ist das Unendliche im Endlichen,⁹ als solches aber nicht getrennt von der Erscheinung bzw. dem Endlichen. Das Unendliche ist am Endlichen selbst das Wesen, es ist nicht außer ihm, kein zweites. Wäre es ein zweites, hätte man das Unendliche nicht gedacht, sondern nur die Relativität dualer Größen, die den Begriff des Unendlichen zerstören würde. Das Absolute ist die Negation in der Erscheinung und umgekehrt. Als Negation ist es aber das Wesen und nichts Fremdes für das Endliche.¹⁰ Mehr noch, das Endliche wird intelligibel erst vom Unendlichen her, durch das es bestimmt ist.¹¹ Wollte man das Unendliche *neben* dem Endlichen denken, bliebe immer dieser Dualismus bestehen, man käme zu einer „schlechten Unendlichkeit“, die nur eine quantitative Verlängerung des Endlichen wäre und in Relativität verhaftet bliebe. Es wäre eine „endliche Unendlichkeit“¹², die nur immer wieder über das als Relativität erkannte relativ hinaus käme. Über diese Betrachtungsweise muß man grundsätzlich hinausgehen.¹³

Wenn nämlich der Dualismus zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen Gott und Mensch nicht aufgehoben wird, kann es keine menschliche Freiheit geben. Wenn Gott die alles bestimmende Wirklichkeit ist, würde diese an des Menschen Selbstbestimmung ihre Grenze haben, was der Absolutheit Gottes widerspricht. Wenn aber das Unendliche als das wahre Wesen des Endlichen erscheint, wenn die Einheit beider erkannt ist, wäre menschliche Freiheit als Verwirklichungsform der Freiheit Gottes denkbar.¹⁴

Trinität

Diese dualistische Trennung zu überwinden, ist HEGELS Absicht. Er löst das Problem mittels des trinitarischen Gottesbegriffs, durch den er die Wirklichkeit dialektisch denken kann. Daß das Unendliche im Endlichen ist, bedeutet nicht, daß eine fremde Macht da wäre, sondern es liegt im Endlichen selbst, sich aufzuheben, zu transzendieren: das ist seine Unendlichkeit.¹⁵ Das wahrhaft Unendliche sieht HEGEL in dem Werden des trinitarischen Gottes, wobei die Dreiheit die einzelnen Momente des Prozesses hervorbringt und darstellt. Die ganze Logik ist Darstellung dieses Werdens, das als Selbstdarstellung Gottes begriffen wird und somit identisch mit der Offenbarung ist. Logik ist die Wissenschaft von der Offenbarung.¹⁶

Die Trinitätslehre beinhaltet die Selbstdarstellung Gottes, die mittels dialektischer Negationen begrifflich dargestellt werden kann. Der gesamte Weltprozeß ist also die Offenbarung Gottes, die unter den drei Bestimmungen gesehen werden kann.¹⁷

Die *erste* Bestimmung ist die, daß Gott in seiner Ewigkeit vor der Erschaffung der Welt betrachtet wird. Hier denkt Gott sich selbst, er ist „unbewegte Stille“. Dies ist das Reich des *Vaters*.

Die *zweite* Bestimmung ist die, daß Gott die Welt schafft und somit Trennung und Unterscheidung setzt. Gott erscheint als das Besondere. Er negiert sein An-und-für-sich-Sein und tritt in die Erscheinung, die aber Schein ist, wenn sie als Anderes neben Gott gedacht würde. Die oben entfaltete Dialektik von Unendlichem und Endlichem wird hier wirksam bis zur Radikalität des Todes Gottes. Denn der einmal gesetzte Unterschied zum Besonderen muß wieder aufgehoben werden in der Negation der Negation.¹⁸ Dies ist die Versöhnung des Unendlichen mit dem Endlichen zur Einheit. Diese zweite Bestimmung ist das Reich des *Sohnes*.

Die *dritte* Bestimmung ist das Resultat der Negation der Besonderheit. Das, was geschichtlich partikular in der zweiten Bestimmung erschien, ist hier aufgehoben in den Geist der Gemeinde. Die besondere Versöhnung ist ins Allgemeine gehoben als das *Bewußtsein* der Versöhnung von Gott und Mensch. Es ist die Negation der Negation. Das ist das Reich des *Geistes*.

Gott ist Geist, der in der ständigen Bewegung des Zu-sich-selbst-Kommens ist. Und „Gott ist als Geist wesentlich dies, für ein anderes zu sein, sich zu offenbaren; er erschafft nicht einmal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dies ewige sich Offenbaren. Dies ist er, dieser *actus*; das ist sein Begriff, seine Bestimmung.“¹⁹ Schöpfung und Erlösung sind Momente an diesem einen Prozeß des Sich-Offenbarens, so wie die drei Personen der Trinität Bestimmungen an dem Prozeß des Sich-selbst-Hervorbringens Gottes sind. Gott als Geist ist die Voraussetzung für diesen Prozeß, als Geist ist er aber zugleich das Resultat, insofern er in der dritten Bestimmung Unendlichkeit und Endlichkeit integriert hat. Oder, wie HEGEL an anderer Stelle sagt: „er ist das Subjekt der Bewegung und er ist ebenso *das Bewegen* selbst.“²⁰

Gott ist das Geschehen, in dem er sich selbst vollbringt. Er ist Subjekt dieses Geschehens. Dies besagt die Lehre von der *Einheit* der Dreifaltigkeit, die doch in den drei Momenten in sich differenziert ist. Dies ist gleichzeitig die Art und Weise, wie das Unendliche mit dem Endlichen vermittelt ist, ohne daß eine dualistische Unterscheidung gemacht werden müßte. HEGEL sieht – mit AUGUSTIN – das erste Beispiel für die trinitarische Wirklichkeit im Selbstbewußtsein, das als In-sich-Reflektiertsein Resultat eines Prozesses ist, dem die oben dargestellten trinitarischen Bestimmungen immanent sind.²¹

Gott ist Geist und als solcher Subjekt des Geschehens, in dem er sich selbst hervorbringt. Das heißt: er ist Persönlichkeit.²² Persönlichkeit bedeutet hier nicht ein individuelles Zentrum und somit separates Sein, sondern absolute Subjektivität, ein Zentrum von Freiheit, das Macht über sich selbst besitzt. Person ist Beziehung. Die Persönlichkeit Gottes ist perfekte Interrelationalität, die mittels der dialektischen Logik begrifflich strukturiert ist. Es gibt keine Trennung von Gott und Welt, sondern Interrelation und Interpenetration zwischen beiden. Da Gott aber in keiner Weise abhängig ist, muß er als Zentrum aller Möglichkeit von Beziehung erscheinen. Er bestimmt die Interrelationalität. Das heißt, er *ist* Freiheit.

Als in sich reflektiertes Subjekt, dessen einzelne Momente die drei trinitarischen Personen sind, ist er aber nur *eine* Persönlichkeit. In der Unterscheidung von Vater und Sohn und dem Ineinander-Übergehen von beiden besteht die Liebe.²³ Persönlichkeit ist deshalb nur die Trinität als Ganze, weil mit der Persönlichkeit der Begriff der Freiheit zusammenhängt, die Gott als dem mit sich selbst vermittelten Resultat zukommt, nicht aber den einzelnen Momenten.²⁴

Durch die relationale Einheit des trinitarischen Begriffs kann Gott so gedacht werden, daß er sich selbst unterscheidet und doch mit sich selbst identisch bleibt. Dieses Verhältnis macht die Identität in der göttlichen Geschichte aus. Gott als trinitarische Geschichte wird in ihren drei Formen von HEGEL wie folgt betrachtet:²⁵

Gott ist *erstens* „das ewige in und bei sich Sein“, er ist so an und für sich, wie er noch nicht zur Erscheinung gekommen ist. In bezug auf die räumliche Vorstellung bedeutet das, daß er jenseitig, außer der Welt und der Endlichkeit ist. In bezug auf die zeitliche Vorstellung bedeutet das, daß er außer der Zeit „als ewige Idee in dem Elemente des reinen Gedankens der Ewigkeit“ gedacht wird. Er ist Gott der *Vater*.

Gott ist *zweitens* die Form der Erscheinung, der Partikularisation, des Seins für andere. Er ist somit in Beziehung auf anderes, vorstellbar und konkret. Er ist geschichtliches Dasein, räumlich unter geschichtlichen Bedingungen und zeitlich unter den Modifikationen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Er ist Gott der *Sohn*.

Gott ist *drittens* die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst. Er ist Gott als Subjekt des Geschehens, das in der endlichen Erscheinung, d. h. in der Gemeinde, präsent ist als gegenwärtige Wirklichkeit, die auf Vollendung in der Zukunft hinstrebt. Er ist Gott der *Geist*.

Gott ist Tätigkeit, indem er sich bestimmt, konkret wird und dieser Konkretion wieder stirbt, um die endliche Erscheinung seiner selbst zu entschränken und als geistige Wirklichkeit zur Universalität zu bringen. HEGEL sagt dazu in der Phänomenologie: „Der vom Selbst ergriffene Tod des Mittlers ist das Aufheben seiner *Gegenständlichkeit* oder seines *besonderen Fürsichseins*; dies *besondre* Fürsichsein ist allgemeines Selbstbewußtsein geworden.“²⁶ Dies ist der alte Gedanke der *θεοποίησις* des Menschen in der Form der dialektischen Logik!

Zwar begreift auch HEGEL den trinitarischen Gedanken von der Offenbarung her, die in Jesus Christus konkret ist. Aber nur in dem hier dargestellten Zusammenhag kann für HEGEL die Offenbarung sinnvoll gedacht werden: „Die Versöhnung in Christo, an die geglaubt wird, hat keinen Sinn, ohne daß Gott als der Dreieinige gewußt wird: daß er ist, aber auch als das Andre ist, als das sich Unterscheidende, so daß dies Andre Gott selbst ist, an sich die göttliche Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieses Unterschiedes, Andersseins, daß diese Rückkehr der Liebe der Geist ist. In diesem

Bewußtsein ist, daß der Glaube nicht Verhältnis zu etwas Untergeordnetem, sondern zu Gott selbst ist.“²⁷

Der trinitarische Gott ist Geist, sowohl die Anfangsbestimmung als auch das Resultat durch die Bestimmung der dritten Person werden Geist genannt. Das Dritte ist das Erste, und das Erste ist das Dritte, denn der Prozeß, den das göttliche Leben durchläuft, ist kein äußerlicher, sondern ein innerlicher. Er ist so „nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst“.²⁸ Das Resultat des innertrinitarischen Prozesses ist, daß Gott zu seinem Selbstbewußtsein kommt mittels der Geschichte. Die von uns wahrgenommene Weltgeschichte ist somit nichts anderes als der Außenaspekt dieses innertrinitarischen Prozesses. Es herrscht eine vollkommene Nicht-Dualität in bezug auf das Ganze und die Einzelmomente der geschichtlichen Wirklichkeit.

Nicht-Dualität und Freiheit

HEGEL sieht in der Trinitätslehre die Möglichkeit, den ontologischen Dualismus zu überwinden. Das Absolute, d. h. Gott als Geist, ist die eine Wirklichkeit, die sich in dreigliedriger Selbstbewegung entfaltet und dabei zu sich selbst kommt. Zuerst ist Gott reine Substanz oder Inhalt seines reinen Bewußtseins, tritt dann ins Anderswerden, d. h. in eine synthetische Verbindung mit endlichen Bestimmungen, die er aus sich selbst setzt – er inkarniert sich als Mensch –, um dann aus dem Anderssein zurückzukehren in die geistige Einheit des Selbstbewußtseins. Dabei ist er jedem dieser Momente, die HEGEL wie in sich vollendete Kreise denkt, ganz Gott. Denn: „seine ausführliche Bewegung ist also diese, in jedem seiner Momente, als in einem Elemente, seine Natur auszubreiten.“²⁹

In der Terminologie des Advaita Vedānta könnte dies heißen: Die ewige Selbstbewegung des Absoluten (*brahman*) geht durch die Momente des *saguṇa brahman* hindurch, um in einem dritten vermittelten Stadium sich selbst zu wissen und damit den Objektcharakter des *saguṇa brahman* aufzuheben in der reinen Subjektivität des in sich reflektierten, aber nun in sich ruhenden Ganzen. Diesen dritten Schritt kennt man aber im Advaita Vedānta bezeichnenderweise *nicht*, und auch von einer Selbstbewegung des Absoluten könnte man nur mit größten Vorbehalten sprechen, da die Erscheinungsweisen ja auf *māyā* zurückzuführen sind und keineswegs eine *Geschichte des Absoluten* bedeuten.

Für HEGEL aber ist das Absolute *Subjekt* seiner Selbstbewegung bzw. seiner Geschichte, durch die es zu sich selbst kommt. Für HEGEL wäre das indische *nirguṇa brahman* eher Substanz, die in sich selber ruht, da sie schon immer bei sich selbst ist,³⁰ den Begriff des Subjekts also gar nicht erreicht.

Immerhin gibt es aber auch im Advaita Vedānta einige starke Hinweise dafür, daß das *brahman* im Sinne HEGELS Subjekt sein *kann*, wenn nämlich das Absolute als Sein (*sat*), das doch zugleich reines Bewußtsein (*cit*) ist und

in diesem Sich-selbst-Wissen vollendete Seligkeit (*ānanda*) genießt, erscheint. Allerdings werden diese Bestimmungen auf das *nirguṇa brahman* allein, nicht aber auf das *Verhältnis* von *nirguṇa brahman* und *saguṇa brahman* angewendet.

Um nun diese Selbstbewegung in Gott als einheitlichen Prozeß denken zu können, muß HEGEL eine binitarische Tendenz in seiner Trinitätslehre in Kauf nehmen, die wiederum das Freiheitsproblem betrifft. Er denkt die Beziehung von Vater und Sohn als das Sein des einen im anderen, also im Sinne der *Perichorese*. Der Geist ist die Einheit beider in der Liebe, aber dadurch wird nicht die dritte Person der Trinität konstituiert, sondern nur die Relationalität der ersten beiden verdeutlicht, ein Problem, das schon AUGUSTIN nicht zufriedenstellend lösen konnte.³¹ Weil HEGEL das gesamte trinitarische Werden als Geist begreift, kann er die dritte Bestimmung nicht im gleichen Sinne als „Person“ denken wie die ersten beiden. Das aber hat weitreichende Konsequenzen für die Denkbarkeit der Freiheit Gottes.

Um die Wahlfreiheit Gottes denken zu können, muß nämlich zwischen Erkennen und Wollen in Gott unterschieden werden, und das hatte die scholastische Theologie getan.³² Nur wenn es eine Priorität des Erkannten vor dem Gewollten in Gott gibt, kann die Verwirklichung der Schöpfung als freie Wahl einer Möglichkeit aus grundsätzlich mehreren erkannten Möglichkeiten begriffen werden. Wenn die Unterscheidung von Erkennen und Wollen durch den trinitarischen Begriff nicht gemacht wird, kann die Schöpfung nicht als freies Handeln Gottes betrachtet werden, da Freiheit Wahl einschließt. Gottes Freiheit wäre dann geringer als menschliche Freiheit, d. h. der Freiheitsbegriff hätte in bezug auf Gott keinen Sinn. HEGELS Philosophie kann so interpretiert werden, daß sie zumindest diesbezügliche ungelöste Probleme enthält, die dadurch heraufbeschworen werden, daß Einheit und dreifache Unterscheidung in Gott nicht ausgewogen genug gedacht sind.³³

Dies hängt mit dem Problem des Geistes unmittelbar zusammen. Die Offenbarung des trinitarischen Gottes ist ja „die entscheidende Möglichkeitsbedingung gegenwärtiger voller menschlicher Freiheit“³⁴, weil menschliche Freiheit bedeutet, daß sich der Mensch in das objektive Geschehen des Geistes hineingibt und davon bestimmen läßt, daß also die partikuläre Existenz aufgehoben wird in das Allgemeine des Geistes. Menschliche Freiheit wird dann erfahrbar als Partizipation an der mit sich selbst vermittelten Freiheit des trinitarischen Gottes. Diese Vermittlung geschieht im Geist. Sie ist sich ständig neu setzendes Resultat des geistigen Prozesses und nicht bereits Ausgangsbestimmung, wie HEGEL will.

Das Individuum hat unendlichen Wert, weil es aufgehoben ist in Gott, aber als Individuum Moment am Prozeß der Verwirklichung Gottes selbst ist. Ja, die Betätigung menschlicher Freiheit ist die Erscheinung der Dimension des Unendlichen im Endlichen, wobei damit – gemäß den oben ausgeführten Bestimmungen der dialektischen Logik – jeder Dualismus oder jede gegenseitige Einschränkung von göttlicher und menschlicher Freiheit über-

wunden ist. Die göttliche Freiheit verwirklicht sich selbst durch das trinitarische Werden, und die menschliche Freiheit ist die Verwirklichung der göttlichen Freiheit unter der Bestimmung des endlichen Andersseins, wobei die Betätigung in Freiheit schon die Aufhebung des Endlichen bedeutet und die Rückkehr aus dem Besonderen in die Unendlichkeit Gottes anzeigt: menschliche Freiheit ist Ausdruck wie Verwirklichungsform Gottes, der Geist ist.

Der Mensch ist nicht Gott. Aber der Mensch ist ein Moment an der Selbstverwirklichung Gottes. Er ist relativ zu Gott, aber in seiner Individualität von unendlichem Wert, weil in ihm die Freiheit Gottes sich selbst bestimmt. Gott und Mensch sind somit für HEGEL weder identisch noch verschieden, sie sind nicht-zwei. Die *advaita*-Kategorie trifft den Sachverhalt.

Individualität und Geschichte

Für HEGEL ist die trinitarische Geschichte wirklich. Geschichte ist die Selbstverwirklichung des absoluten Geistes, der zu sich selbst kommt. Dabei durchschreitet der Geist, der Prozeß und Ziel zugleich ist, drei Phasen: Die *erste Phase* ist das Stadium des Bewußtseins, das aber *vorbewußte* körperliche Perzeption ist. Es ist der Bereich der Natur, die Gott-in-seinem-Anderssein bzw. *potentieller Geist* ist. Die Welt erscheint als Objekt, ohne daß eine mentale Vermittlung schon stattfinden würde.

In der *zweiten Phase* erwacht der Geist im Menschen zum Selbstbewußtsein. Dies ist der Bereich der *mental*en Reflexion, die als *Verstand* das „unglückliche Bewußtsein“ oder das sich selbst entfremdete geteilte Bewußtsein zur Folge hat. Dies ist die Egozentrizität Adams, der vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, um im Mythos zu sprechen.

In der *dritten Phase* kehrt der Geist zu sich selbst zurück als absolutes Wissen, das auch des Menschen höchstes Wissen ist. Es ist ein überbewußtes Stadium, für HEGEL die *Vernunft*. Es bezeichnet die *Synthese* von *Objektivität* und *Subjektivität*. Der Geist, der sich als Geist weiß, ist überbewußte Bewußtheit dieser Nicht-Dualität.

Da diese Geschichte in dialektischen Negationen voranschreitet, sind die vorhergehenden Stadien in den folgenden „aufgehoben“. Die Entwicklung vom *Bewußtsein* über *Selbstbewußtsein* zur *Vernunft* entspricht den indischen Kategorien von einem vorbewußten Bereich (*annamayakośa/prāṇamāyakośa*), einem bewußten Bereich (*manomayakośa*) und einem überbewußten Bereich (*vijñānamayakośa/ānandamayakośa/ātman*), die wir im Kapitel 1 erläutert hatten. Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß im Advaita Vedānta wie auch im Buddhismus und anderen Psychologien, die meditative Erfahrung beschreiben, der HEGEL'sche Bereich der *Vernunft* viel subtiler dargestellt und in seinen Untergliederungen durchsichtiger gemacht wird.⁵⁵

Die Geschichte der Natur ist eine Phase in der Geschichte des Bewußtseins. Die Geschichte des Bewußtseins ist eine Phase in der Geschichte des

absoluten Subjekts, das Geist ist und im Symbol der Trinität anschaulich wird. Die Einheit der Wirklichkeit ist damit für HEGEL die dialektische Aufhebung der prozeßbedingten Dualismen.

So ist für HEGEL auch die Aufhebung des Dualismus in der Weltgeschichte ein realer Prozeß. Die Differenzen gelten als schon aufgehoben. Die Frage ist, ob diese These verifizierbar ist und tatsächlich unserer geschichtlichen Erfahrung entspricht. Die Linkshegelianer haben das bestritten und sind angetreten, die Differenzen wirklich zu beseitigen. Denn angesichts unserer tatsächlichen Erfahrung kann das „Moment der Differenz . . . nicht getilgt werden, ohne daß Versöhnung eine zynisch-reaktionäre Parole wird“.³⁶ HEGEL denkt zwar die Wirklichkeit als Geschichte, aber er denkt nicht die wirkliche Geschichte. Dadurch wird der Dualismus, den HEGEL überwinden wollte, an anderer Stelle wieder wach.

Indien identifiziert Gott nicht mit seiner Selbstentfaltung in der Offenbarung. Beide sind weder identisch, noch verschieden, sondern nicht-zwei (*advaita*) als Aspekte unserer Betrachtungsweise. Diese hängt vom Grad der Realisierung des Geistes in uns ab. Dieser Grad ist noch nicht vollkommen, so daß man im Advaita Vedānta das noch Ausstehende erwarten kann, ohne die Wirklichkeit dualistisch aufspalten zu müssen. Der Preis ist allerdings, daß die Selbstbewegung Gottes vom Standpunkt Gottes aus im letzten Sinne nicht wirklich, sondern Schein ist. Der HEGEL'sche Gedanke, daß die Selbstbewegung Gottes ein Spielen der Liebe mit sich selbst sei, könnte auch im Advaita Vedānta als Wirkung der *māyā* gedacht werden. Jedoch ist es hier Bewegung der *māyā* im Unterschied zu dem unbewegten absoluten *brahman*, mithin gerade nicht Selbstbewegung des Absoluten. Für HEGEL ist der Gedanke wichtig, daß die Bewegung vorangetrieben wird durch die ständige Negation des einen Elements im anderen.³⁷ Dadurch ist das Geschehen Gottes ein Anderwerden bis hin zum „Tod Gottes“, der in der Tat das Ende des „leeren Jenseits“ darstellt und damit das Ende der dualistischen Metaphysik ist.³⁸

Der letzte Gedanke ist für den Advaita Vedānta, und ganz besonders für ŚĀṆKARA selbst, nicht nachvollziehbar. Für HEGEL ist die Nicht-Dualität Resultat eines wirklichen Prozesses. Für ŚĀṆKARA ist die Nicht-Dualität die Erfahrung dessen, was ewig ist, wenn der Schleier unserer dualistischen Betrachtungsweise durch die advaitische Erfahrung heruntergerissen wird.

Dies ist der gravierendste Unterschied zwischen HEGEL'S Versuch, die Einheit der Wirklichkeit als Geschichte des Absoluten Subjekts zu begreifen, und ŚĀṆKARA'S nicht-dualistischer *ātman/brahman*-Lehre. Diese Differenz wirkt sich weiter dahingehend aus, daß im Advaita Vedānta die Individualität nicht als wesentliches Moment des Absoluten gedacht werden kann. Der Mensch, der den mit *brahman* identischen *ātman* als Bestimmung seines Wesens erkannt hat und damit advaitisch in das Absolute zurückgekehrt ist, ist nicht als Glied an einem umfassenden Prozeß zu sich selbst gekommen. Er hat nur den Schein des Individuellen überwunden. Menschliche Freiheit könnte im Advaita Vedānta nicht ein dialektischer Gegenpol zur Freiheit

Gottes sein, sondern menschliche Freiheit wäre erst dort zu finden, wo der Mensch mit Gott eins ist und alle individuellen Besonderheiten, die ihn unterscheidbar machen, verschwunden sind.

9. Einheit und Selbstunterscheidung in der gegenwärtigen Diskussion

Die Einheit Gottes in seiner Selbstoffenbarung zu denken, heißt zugleich, eine Antwort auf die fundamentale Lebensfrage des Menschen zu geben, der die Einheit des Daseins sucht.¹ An der Einheit hängt das Subjektsein Gottes in bezug auf sich selbst wie in bezug auf die Welt. Soll die Wirklichkeit nicht in einzelne Bereiche zerfallen, die von Kontingenz bestimmt und von Sinnlosigkeit bedroht wären, die also die *Fragmentation* unseres Lebens vorantreiben würden, muß von einer alles umgreifenden Subjektivität gesprochen werden. Der *Sinn* des Lebens hängt an der *Einheit* der Wirklichkeit.

Die Schwierigkeit besteht darin, die Einheit Gottes und seine Selbstunterscheidung zusammen zu denken, was aber notwendig ist, da Selbstunterscheidung in der Offenbarung vorausgesetzt wird. Die Einheit der Trinität zu denken, ist eine Gratwanderung auf dem schmalen Pfad zwischen Modalismus und Subordinationismus. Denn die modalistische Tendenz nivelliert die real bestehenden Unterschiede, löst sie auf und erreicht damit nur eine Scheinlösung: sie vermittelt die realen Gegensätze keineswegs. Der Subordinationismus verlangt streng genommen eine vierte Ebene, einen „Gott über Gott“, der die Unterschiede einen soll. Damit ist aber das Problem nur hinausgeschoben. Es wäre prinzipiell ein *regressus ad infinitum* in bezug auf die letzte Ebene der Einheit denkbar. Dies aber befriedigt nicht in der Suche nach Einheit, Sinn und Subjektivität. Beide Häresien sind also wenig hilfreich. Sie treten auch in der gegenwärtigen Theologie ständig mehr oder weniger versteckt auf.²

Einheit als Subjektsein

Seit PLATO weiß man, daß es nicht möglich ist, die Einheit Gottes zu denken, weil das Denken begrenzt und an die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat gebunden ist, was in jedem Fall Dualität bedeutet. Gott kann als Subjekt nur durch eine prädikative Bestimmung ausgesagt werden. Da der Prädikatsbereich größer sein muß als der Subjektsbereich, kommt man über den Selbstwiderspruch nicht hinaus.

Für PLATO ist Gott schlechthin eins (*ἐν ἑστῶ*), wobei das „ist“ Kopula und keine Seinsaussage ist, da ja andernfalls das Eine am Sein partizipieren würde und somit Dualität eingeführt wäre.³ Dieses Eins hat keinen Namen und kann nicht erkannt werden, denn es ist Subjekt des Erkennens.⁴

Wir haben hier den Ausgangspunkt aller späteren *theologia negativa*, die über den Neuplatonismus auf viele Kirchenlehrer wie CLEMENS, ORIGENES, die Kappadozier und besonders DIONYSIUS AREOPAGITA gewirkt hat. Sie ergibt sich aus PLATONS Ansatz und muß also nicht auf indischen

Einfluß zurückgeführt werden, obwohl auffällig ist, daß auch die Upaniṣaden die Unerkennbarkeit des *ātman* mit dessen Subjektsein begründet hatten.

Die Einheit Gottes zu denken, heißt im strengen Sinn, ihn als das Eins (τὸ ἓν; Sanskrit *tad ekam*) zu denken, was logisch nicht möglich ist, denn das Eine steht auch über dem Sein so wie über jeder möglichen Bestimmung. Will man von Gott reden, muß man ihn als seiendes Eins denken (ἐν ἑστῶ),⁵ was bedeutet, daß er Anteil am Sein hat (μετέχει), womit aber Dualität gesetzt und das Eine nicht mehr gedacht ist. Das Absolute ist relativiert, wenn es gedacht wird. Darum bedeutet die Absolutheit Gottes, daß er nicht gedacht werden kann.

Zwischen dem ersten ἐν ἑστῶ und dem zweiten ἐν ἑστῶ bei PLATO besteht ein ähnliches Verhältnis wie zwischen dem *nirguṇa brahman* und dem *saguṇa brahman*, d. h. dem über alle Qualität stehenden und dem durch Qualitäten bestimmten Absoluten im Advaita Vedānta. Beide können den Übergang von der ersten zur zweiten Position weder bezeichnen noch verständlich machen. Im Advaita Vedānta vermittelt die unbestimmte *māyā*, während PLATO – jedenfalls im Parmenides-Dialog – ziemlich unvermittelt die eine Aussage gegen die andere stellt.⁶

Der trinitarische Gottesbegriff könnte, wenn er nicht-dualistisch interpretiert wird, das Problem einer Lösung näher bringen. Das hat vor allem HEGEL gesehen, und deshalb steht die Trinitätslehre an zentraler Stelle in seiner Onto-Logik.

Karl BARTH knüpfte in diesem Punkt an HEGEL an, um dem von PLATO's Parmenides aufgeworfenen Dilemma zu entgehen. Einheit war für ihn nur *in* und *aus* der Selbstmanifestation Gottes in der Offenbarung denkbar: „Indem Gott von Ewigkeit in sich selbst Vater ist, bringt er von Ewigkeit sich selber hervor als der Sohn. Indem er von Ewigkeit der Sohn ist, geht er von Ewigkeit hervor aus sich selber als dem Vater. Eben in diesem Sichselberhervorbringen und Aussichselberhervorgehen setzt er sich selber ein drittes Mal: als der Heilige Geist, d. h. als die ihn in sich selbst einigende Liebe.“⁷

Das Problem dieses Ansatzes liegt bei der Bestimmung des Heiligen Geistes, der (im Zusammenhang mit dem westkirchlichen *filioque*) als „einigendes Band“ zwischen Vater und Sohn keine eigene Hypostase ist, wie die Ostkirche nicht müde wird zu kritisieren.⁸ Eine binitarische Tendenz – von AUGUSTIN über HEGEL bis BARTH – ist die Folge.⁹

Gott ist Subjekt, das als solches tätig ist. In diesem subjekthaften Wirken bringt sich Gott ewig hervor und bleibt darin mit sich selbst identisch. Das meint BARTH, wenn er von dem trinitarischen Gott als Offenbarer – Offenbarung – Offenbarsein spricht.¹⁰ Die Offenbarung ist das gesamte Geschehen, was wir als Schöpfung, Erlösung und Neuschöpfung erfahren. Dieses Gesamtgeschehen ist Gottes Selbstinterpretation. Da diese Bestimmung die Subjekt-Objekt-Einheit seines Wesens ausmacht, ist Gottes Sein wohl *im* Werden (E. JÜNGEL), ohne daß er dabei ein anderer würde. Daß Gott sich selbst in der

geschichtlichen Gestalt des Sohnes interpretiert, heißt aber nicht, daß sich das Sein des Vaters in das Sein des Sohnes auflösen würde. Jenes geht diesem voraus. Insofern Gott das mit sich selbst identische Subjekt und als Vater zugleich erste *Seinsweise* ist, bleibt BARTH die Antwort schuldig, ob die Einheit und Persönlichkeit Gottes in einer den Seinsweisen jenseitigen Subjektivität oder aber in der Monarchie des Vaters gegeben ist.¹¹

Immerhin sagt BARTH aber viel klarer als HEGEL: Das Wesen Gottes *ist* die trinitarische Selbstbewegung, die nur *aus* der ewigen Unterscheidung ableitbar ist. Daraus folgt, daß der Vater immer Vater bleibt. Als solcher wird er nicht verfügbar und geht auch nicht im Geschehen der Offenbarung auf.¹²

BARTHS Vorstellung von der Einheit Gottes wird besonders deutlich an seiner Argumentation gegen die Lehre von den *vestigia trinitatis*,¹³ die er ablehnt, weil sie die *analogia entis* voraussetzen würde. Ontologische Entsprechung impliziert ontologischen Dualismus, den BARTH letztlich vermeiden will, obwohl er im einzelnen in ihn zurückfällt. Die Dualität von Transzendenz und Immanenz *ist* für BARTH überwunden, und zwar so, daß die Immanenz in die Transzendenz aufgehoben ist. Das ist der Sinn des Christusgeschehens. BARTH drückt die Unumkehrbarkeit auch so aus: die Offenbarung könne zwar die Sprache, nicht aber die Sprache die Offenbarung fassen.¹⁴

Dem analytischen Ich-Bewußtsein erscheint die Wirklichkeit als unerträgliche Gespaltenheit von Wesen und Existenz, Sein und Sollen, Gut und Böse, Leben und Tod usw. auf Grund der Vielheit und fragmentierenden Gegensätze. Dem synthetischen Glaubensbewußtsein erscheint die Wirklichkeit als dialektisch vermittelte, mit Gott versöhnte und integrierte Nicht-Dualität. Sie erscheint in ihrer Relation zu Gott, die keine äußerliche oder sekundäre ist, sondern die im Ineinanderwirken der einzelnen Bestimmungen die Dreieinigkeit Gottes darstellt. Die Wirklichkeit ist in beiden Fällen dieselbe. Vom Ich-Bewußtsein her, das sich selbst als Subjekt setzt, erscheint sie hoffnungslos auf Grund ihrer Entzweiung. Vom Glaubensbewußtsein her, das Gott als Subjekt erkennt, erscheint sie als Einheit, d. h. im Licht der Hoffnung auf Grund ihrer Integration in die Bewegung der Dreieinigkeit Gottes.

Daß unsere Erkenntnis Gottes, sofern sie durch Gott bestimmt ist, ein Moment am Sein der Dreieinigkeit darstellt, indem der Heilige Geist das Licht spendet, in dem die Wirklichkeit in ihrer wahren Natur erscheint, wird von einem anderen Argument BARTHS deutlich unterstrichen. Er unterscheidet die *analogia entis* von der *analogia fidei* nicht im Sinne eines anderen Analogiebegriffs, sondern er legt dar, daß die Möglichkeit zur Analogie allein *ex fide* gegeben ist. Gott ist allein Subjekt, d. h. er ist auch Subjekt der Gotteserkenntnis und somit auch der authentischen Wirklichkeitserkenntnis: dem *γινώσκειν* geht das *γνωσθῆναι* voraus.¹⁵ Dieser Gedanke besagt, daß die Einheit Gottes in seiner Dreieinigkeit auf die Gotteserkenntnis angewendet wird. BARTH gibt für diesen Sachverhalt ein anschauliches Beispiel: „Wir können den ins Wasser getauchten Stab nur als einen gebrochenen Stab sehen. Aber unanschaulich für uns, nicht gesehen und doch wirklich ist er der

gänzlich ungebrochene Stab.“¹⁶ Die empirische Unanschaulichkeit ändert sich nicht. Aber im Glauben bewirkt Gott selbst die Vorschau auf die Nicht-Dualität der Wirklichkeit, die eine *Gewißheit eigener Art* ist, weil Gott als der Dreieinige ewiges Neuschaffen ist, d. h. die Gegensätze werden in der geisthaften Einheit versöhnt.

Gott ist nicht einer, der sich einmal selbst unterschieden *hat*, sondern er *ist* im unendlichen Einswerden und bestimmt sich damit im Prozeß als der Dreifaltige.¹⁷ Indem wir in das Geschehen einbezogen sind, erkennen wir die Einheit in diesem Kreislauf göttlicher Kräfte: das vollkommene Ineinandersein des in sich selbst bezogenen Gottes. Dies ist für BARTH die *Perichorese*.¹⁸

Aus diesem Grunde ist es richtig, die Dreieinigkeit Gottes von identitätsphilosophischen Identifikationen abzugrenzen, wenn diese eine Identität von empirisch erkannter Wirklichkeit und Gott vornehmen.¹⁹ Wir können – so BARTH – nur die in der Verschiedenheit zerbrochene Einheit erkennen, d. h. wir erkennen unter dem Vorbehalt des Gegensatzes, der Trennung, der Sünde und des Kreuzes (1 Kor 13,12). In Wirklichkeit aber – d. h. *sub specie Dei* – vereint sich der Gegensatz zur Ganzheit, ist die Wirklichkeit des Kreuzes schon überwunden und – wie LUTHER sagt – der „Jüngste Tag“ schon gekommen. Daß man davon eine transrationale und doch Erkenntnis vermittelnde Erfahrung haben könne, sieht BARTH im Gegensatz zur Mystik und natürlich auch den vedantischen Denkern nicht.

Selbstunterscheidung als Personalität

Das Wirken Gottes des Vaters, des Sohnes und des Geistes ist das eine Werk des heilvollen Handelns, das die Welt in Gemeinschaft bzw. Partizipation mit Gott bringt. Es ist das eine Geschehen der Liebe in verschiedenen Momenten. In der Schöpfung schafft Gott den Raum für das Versöhnungsgeschehen (BARTH), im Sohn versöhnt Gott die Welt mit sich selbst, und im Geist wird diese Versöhnung konkret für jeden Menschen. Die drei Aspekte seines Wirkens erweisen Gott als den in Freiheit Liebenden (BARTH). Gott in seiner dreifachen Existenz wird als Liebe erfahren. Dies bedeutet, daß er auch in seinem Wesen Liebe ist, denn ein Unterschied von Essenz und Existenz in Gott ist nicht denkbar. Diesen Sachverhalt formuliert die Trinitätslehre, wenn sie von der innergöttlichen Liebe zwischen den drei Personen bzw. Relationen in Gott spricht.²⁰

Seit TERTULLIAN bezeichnet die westkirchliche Tradition die Selbstunterscheidung in Gott mit dem Begriff der Person,²¹ den die Ostkirche zwar nicht abgelehnt, wohl aber im Sinne ihrer Hypostasenlehre zu interpretieren gewußt hat.²² Sowohl der griechische Begriff *πρόσωπον* als auch der lateinische Terminus *persona* sind mit dem modernen Begriff der Personalität keineswegs identisch, obwohl bestimmte Merkmale wie z. B. die Individualität schon immer mit diesem Begriff verbunden waren.²³

Der trinitätstheologische Personbegriff gründet in der Begegnung mit Gott in seiner Selbstoffenbarung. Weil diese Begegnung in Jesus Christus ihren Kristallisationspunkt hat, liegt es nahe, diese personale Begegnung in bezug auf die Selbstunterscheidung in Gott so zu deuten, daß Gott sich personhaft unterscheidet. Da Gottes Offenbarung freie Tat ist, die alle denkbaren geistigen Akte wie Erkennen, Wollen, Lieben usw. impliziert, erscheint die Vorstellung von Gott als Dreieinigkeit der Personen durchaus sachgemäß.

Allerdings hat gerade AUGUSTIN, der diese Zusammenhänge glänzend dargestellt hat, die Schwierigkeit des Personbegriffs erkannt, besonders hinsichtlich der Personhaftigkeit des Geistes. Er möchte bezeichnenderweise den Heiligen Geist als Heiligkeit von Vater und Sohn begreifen,²⁴ was ihm die personale Eigenständigkeit nimmt.²⁵ Diese binäritische Tendenz sollte die gesamte westkirchliche Tradition bis heute prägen, wie wir oben angedeutet haben.

Die reale personale Begegnung beschränkt sich eben auf die Begegnung mit Jesus Christus. In bezug auf die Personalität des Vaters hat man offensichtlich diese Schwierigkeit so nie gehabt, weil durch das *proprium* der *generatio* die Personalität des Vaters leichter vorstellbar war.

Die scholastische Relationenlehre ließ den Personbegriff immer abstrakter werden. Jedoch wurde in der Mystik und später bei LUTHER ein anderer Ansatz wieder lebendig: Gott wurde als lebendige Liebe erfahren, und darum setzt er sich ins Verhältnis zu sich selbst. Auf Grund der Liebesfülle muß man von drei Personen sprechen.²⁶

LUTHER faßte den trinitarischen Personbegriff ganz im Sinne der scholastischen Tradition.²⁷ Allerdings war für ihn Gott nicht denkbar außerhalb der existentiellen Begegnung mit ihm. Eine interessante Entwicklung, die der Interrelationalität des Personseins Rechnung trägt, zeichnet sich bei LUTHER ab: Gott ist Subjekt. Die *aptitudo hominis* in der Relation zu Gott ist eine rein passive. Gott begegnet in der Menschheit Jesu konkret, und dies formt LUTHERS Menschenbild: Der Mensch ist insofern Person, als Gott in ihm gegenwärtig ist, d. h. das Personsein des Menschen besteht in seinem Aus-Gott-begründet-Sein.²⁸ Ungeachtet dieser Bestimmung aus Gott kann es deshalb auch kein *liberum arbitrium* geben. Nur wenn Gott absolutes Subjekt bleibt, ist Freiheit möglich und damit auch Personalität. Personalität ist Bestimmtheitsein aus einem anderen. Dies ist auch die formale Struktur der Liebe. Wenn Gott Liebe ist, so ist er Person und durch die Unterscheidung der Personen in sich selbst jeweils aus der anderen innergöttlichen Person bestimmt.

Damit ist die trinitarische Selbstunterscheidung aus der personalen Begegnung mit Gott gedacht, da sowohl der Gedanke der vollkommenen Durchdringung der Personen als auch der Gedanke des innergöttlichen Liebesgeschehens angesprochen wird.

Der Personbegriff wird hier eigentlich gebraucht, um Relationen zu bezeichnen. Wenn diese Relationen substantiell verstanden und mit anthropo-

morphen Vorstellungen belastet werden, kann die Einheit Gottes nicht mehr begriffen werden. Darin liegt die Mißverständlichkeit des Personbegriffs, zumal zur Person Individualität und geschichtliche Besonderheit gehört, und zwar heute noch viel mehr als zur Zeit der Kirchenväter.²⁹

Karl BARTH hat es darum vorgezogen, von den drei *Seinsweisen* Gottes zu sprechen.³⁰ Gott ist in allen drei Seinsweisen derselbe Gott, aber jede Seinsweise zeichnet sich durch eine besondere Besitzweise aus, in der sie ihr Wesen hat. BARTH greift damit auf Vorstellungen von der Subsistenz zurück und möchte sagen, was der Personbegriff immer auch schon bezeichnet hat.³¹

Die Eigentümlichkeiten der drei Seinsweisen sind abgeleitet aus den Relationen, die sie untereinander eingehen: „Vater, Sohn und Geist sind dadurch voneinander unterschieden, daß sie ohne Ungleichheit ihres Wesens und ihrer Würde, ohne Mehrung oder Minderung der Gottheit in ungleichen *Ursprungsverhältnissen* zueinander stehen.“³² BARTH spricht von *genetischen Beziehungen* in Gott, die der Grund für die Unterscheidung der drei Seinsweisen seien. Sie gründet in der Begegnung mit Gott in seiner Selbstoffenbarung: Der Vater ist das Moment der Verhüllung, die sich im Sohn enthüllt und im Geist mitteilt. Der Vater ist das Moment der Freiheit Gottes, die im Sohn Gestalt gewinnt und durch den Geist in der Geschichtlichkeit des Menschen die je freie Entscheidung ermöglicht. Der Vater ist unerforschliche Heiligkeit (Karf Freitag), der Sohn ist Gottes Barmherzigkeit (Ostern) und der Geist ist das einende Geschehen der Liebe (Pfingsten).³³ BARTH will aus diesen Momenten, die in ihrer Zuordnung keineswegs eindeutig sind, keine hypostatische Selbstunterscheidung in Gott ableiten.³⁴ Die „genetischen Beziehungen“ sind also der einzige Grund, von den drei Seinsweisen reden zu können. Der anthropomorphe Charakter dieser Vorstellungen ist offenkundig, und wir hatten schon bei AUGUSTIN die Schwierigkeit des Begriffs der *generatio* bzw. *generatio sempiterna* gesehen, wenn die Einheit und Vollkommenheit Gottes nicht angetastet werden soll. Die Vorstellung von Seinsweisen, die in genetischen Beziehungen gründen, ist nicht weniger problematisch als der Begriff der Person, weil sie funktionale Relationen verdinglicht.

Seit AUGUSTIN ist der Personbegriff mit der Lehre von den Relationen verknüpft. THOMAS VON AQUINO hatte die trinitarische Person nicht definieren können, ohne auf den unproblematischeren Begriff der *relatio* zurückzugreifen: *relatio ut res subsistens in natura divina*.³⁵ Jedes „Ding“ ist konkret. Es ist – wie die Etymologie besagt – „Versammlung“. Ein Ding ist Schnittpunkt von Beziehungen zu anderen Dingen, d. h. es ist, was es ist, in *relationibus*.³⁶ Nichts existiert *für sich*, denn Wirklichkeit konstituiert sich in ihrer Interrelationalität, und zwar von der gegenseitigen In-existenz der Elementarteilchen im subatomaren Bereich bis zur integrierten Persönlichkeit.

Die trinitarische Relation definiert sich aus dem Zustand (z. B. Vaterschaft) einer Tätigkeit (Zeugung). Vater, Sohn und Geist sind demnach ein Tätigkeitsfeld, das durch drei bzw. vier Relationen charakterisiert ist.³⁷

1. *paternitas* (Vater → Sohn)
2. *filiatio* (Sohn → Vater)
3. *processio (spiratio passiva)* (Geist → Vater/Sohn)
- [4. *spiratio activa* (Vater/Sohn → Geist)]

Gott ist in sich relational, d. h. er ist lebendig und in ständigem Sich-in-Beziehung-Setzen. Er *ist* nicht diese Bewegung, sondern sein Sein ist *in* dieser Bewegung.³⁸ Die Relationen bezeichnen gegenseitige Abhängigkeiten und bedeuten darum keine Subordination.

Zwischen den Beziehungen in Gott und der Beziehung Gottes zur Welt besteht Proportion.³⁹ Wie Gott in der Selbstunterscheidung ist, so ist er auch in Unterscheidung zur Welt: in dialektischer Integration. Wenn diese Proportion besteht, kann Gott nicht ohne Welt und Welt nicht ohne Gott gedacht werden. Dies ist, wie W. PANNENBERG hervorhebt, der Sinn der Trinitätslehre für HEGEL wie für BARTH.⁴⁰

Für PANNENBERG wird durch die Trinitätslehre Gott zwar in bestimmter Differenz zur Welt gedacht – eben durch seine Subjektivität –, der Gottesbegriff wird aber nicht abhängig von der Negation seiner selbst (Welt), da in der Trinität das, wie wir sagen: nicht-dualistische, Verhältnis zwischen Gott und Welt „vorgebildet“⁴¹ ist. Bei PANNENBERG bleibt aber unklar, was Vorbildung bedeuten kann, wenn der Begriff natürlich keine zeitliche und schwerlich ontologische Priorität andeuten soll, d. h. wenn kein Subordinationismus letztlich wieder Einzug halten soll.

Wir schlagen eine nicht-dualistische Lösung vor, die so aussehen könnte: Die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes *ermöglicht* nicht nur die Relation zur Welt, sondern *impliziert* sie. *Vorbildung* wäre dann nur der eine Pol der Spannung von Möglichkeit und Wirklichkeit, die sich in dem Vollzug der Polarität, d. h. im Prozeß der trinitarischen Selbstunterscheidung, selbst konstituiert.

Indem das trinitarische Gottesverständnis den Gegensatz von Gott und Welt (sowie auch des Einen und Vielen in platonischer wie vedantischer Philosophie) in sich enthält und über ihn hinausgreift, da er sich im perichoretischen trinitarischen Geschehen ewig setzt und zugleich überwindet, denkt der christliche Gottesbegriff sowohl die Einheit der Wirklichkeit als auch die Unendlichkeit Gottes zugleich, ohne in abstrakten Theismus zu verfallen.⁴²

PANNENBERGS Kritik an HEGEL und BARTH gipfelt in der Bemerkung, daß die Begründung der Einheit Gottes in seiner *Subjektivität* (die für HEGEL mit dem Begriff des *Begriffs* identisch ist) eine Priorität des Subjekts vor seiner Entfaltung verlangt, was sich dann u. a. in der Lehre von dem *einen* Selbstbewußtsein Gottes *über* den drei Personen niederschlägt. Dies führt dann zum Verständnis der *Gottheit* jenseits der Trinität (ECKHART) oder zum Gott über Gott (TILlich) bzw. auch zur Rede von den drei Seinsweisen *des* einen Subjekts (BARTH). Der Fehler in diesem Ansatz ist, daß die

Trinität *aus* der Subjektivität *abgeleitet* wird. Die drei Personen (oder Seinsweisen) *konstituieren* aber vielmehr die trinitarische Einheit.

Der Begriff der Persönlichkeit, der besonders seit AUGUSTIN psychologisiert und dann mehr und mehr als autonomes Selbstbewußtsein interpretiert wurde, ist somit in der Tat eine höchst problematische Übertragung menschlicher Selbsterfahrung auf die unendliche Wirklichkeit Gottes und wird damit dem Anliegen der Trinitätslehre kaum gerecht.⁴³ Denn die trinitarischen Personen sind, was sie sind, jeweils *in* und *aus* den anderen Personen. Sie stehen zueinander in nicht-dualistischer Beziehung der gegenseitigen In-existenz und konstituieren damit den Prozeß der *Perichorese*, der wiederum die Einheit bewirkt. Der Prozeß ist *Explikation* bei gleichzeitiger *Implikation*, insofern das Wirkliche und das Mögliche analog zu den trinitarischen Personen einander *inexistieren*.

PANNENBERGS Kritik an HEGELS These der Notwendigkeit zur Entfaltung in Gott kann also aufgenommen und überwunden werden, wenn die *perichoretische Inexistenz* der Momente der Wirklichkeit als *das* Grunddatum der Realität verstanden ist, was wir im Kapitel 10 weiter erläutern werden.

Da dies der allgemeine Begriff ist für das, was wir als Liebe erfahren und andererseits das Wesen der Person darin besteht, sich durch und in dem anderen zu bestimmen, bezeichnet die Selbstunterscheidung in Gott die letztlich *personale Struktur* der Wirklichkeit und – mit PANNENBERG – bildet sie vor. Die *Perichorese* der Trinität ist somit *das* Symbol für die *Nicht-Dualität* der Wirklichkeit.

Ein Äquivalent für den klaren indischen *advaita*-Begriff gibt es in der christlichen Theologie nicht, doch deuten P. TILLICHs Begriff der *Partizipation* wie auch seine Ontologie der *Liebe* in die gleiche Richtung und können darum hilfreich beim Verständnis des Advaita Vedānta sein.

TILLICH setzt zunächst Individuation gegen Partizipation, und er versteht beide als polare Elemente des Seins.⁴⁴ Der Mut, man selbst zu sein, steht dem Mut, Teil eines Ganzen zu sein, polar entgegen. Wenn wir zunächst von dem Begriff der Individuation absehen, ergibt sich für das, was TILLICH unter Partizipation versteht, eine *advaitische Struktur*:

„In jedem Fall ist Partizipation teilweise Identität und teilweise Nicht-Identität. Ein Teil des Ganzen ist nicht identisch mit dem Ganzen, zu dem es gehört. Aber das Ganze wäre nicht, was es ist, ohne den Teil.“⁴⁵ Um das „dialektische Wesen“ der Partizipation zu verstehen, will TILLICH das Verhältnis nicht in Substanzbegriffen denken, sondern in einem dynamischen Begriff: dem Begriff der Seinsmächtigkeit, einer Mächtigkeit, die von verschiedenen Individuen geteilt werden kann. „Die Identität in der Partizipation ist eine Identität in der Seinsmächtigkeit. In diesem Sinne ist die Seinsmächtigkeit des individuellen Selbst teilweise identisch mit der Seinsmächtigkeit seiner Welt und umgekehrt.“⁴⁶ Es ist deutlich, daß die Partizipation der Relationen in der Trinitätslehre – mit dem dynamischen Begriff der *Perichorese* umschrieben – diesen Sachverhalt symbolisch ausdrückt.

Die Frage ist nun weiter, ob die indische *ātman/brahman*-Lehre durch diese Kategorie TILLICHs verständlicher wird. TILLICH, der den Dualismus implizierenden Theismus in der Erfahrung des „absoluten Glaubens“ überwunden sieht,⁴⁷ erklärt alle Mystik noch in dem Widerspruch befangen, daß sie das Konkrete nicht ernst nimmt.⁴⁸ Dies träfe auch auf die indische Mystik zu.⁴⁹ Da TILLICH das Mystische und das Personale in einem Gegensatz sieht, kann er zu keinem anderen Urteil gelangen. Wenn jedoch die *ātman/brahman*-Mystik in ihrer Nicht-Dualität und Personalität wesentlich als Interrelationalität verstanden werden, wie wir es hier versuchen, ergibt sich ein differenzierteres Bild. Den *ātman* zu realisieren, bedeutet ja gerade, Personalität *in* der Partizipation zu erfahren. Personalität wäre der Begriff, der die Pole Individuation und Partizipation umklammert.

Die Trinität ist der Inbegriff dessen, was Personalität *in* Partizipation genannt werden kann. Während der Vater als *Sistenz*, der Sohn als *Existenz* und der Geist als *Insistenz* begriffen werden können, stellt die Einheit der Trinität jene *In-ek-sistenz* dar, die charakteristisch sowohl für Partizipation als auch für *Advaita* ist. Zwischen der personalen Einheit von *in* und *ek* vollzieht sich das „Leben“ Gottes in *Perichorese*. Göttliche Selbstbejahung und menschliches Sein sind darum keine Gegensätze, sondern das menschliche Sein ist Eingebunden-Sein in die Perichorese der trinitarischen Nicht-Dualität.⁵⁰ Dieser Begriff der Mystik schließt Personalität ein und korrigiert TILLICHs allgemeines Urteil.

Der advaitische Charakter der Partizipation läßt sich im Sinne TILLICHs am besten vielleicht am Wesen des *Symbols* (und nicht am unumkehrbar explikativen Begriff HEGELS) verdeutlichen: Das Symbol ist nicht ein austauschbares und durch Konvention gesetztes Zeichen, sondern ontische Realität, die sich nirgends denn *im* Prozeß des Symbolisierens verwirklicht.

In der Sprache R. PANIKKARS: „Ein Symbol ist nicht Symbol eines anderen („Dinges“), sondern seiner selbst, im Sinne des genitivus subjectivus. Ein Symbol ist das Symbol dessen, das genau im Symbol (symbolisiert) *ist*, und das so nicht ohne sein Symbol existiert. Ein Symbol ist nichts als das Symbol dessen, das als das Symbol und in ihm erscheint. Aber wir müssen uns hüten, das Symbol mit dem Symbolisierten zu identifizieren.“⁵¹ Denn das hieße, die symbolische Differenz zu übersehen, die Erscheinung als die Realität anzusehen, in *avidyā* zu verfallen bzw. die Unverfügbarkeit Gottes zu ignorieren. Genau dies ist das Wesen der Partizipation und also der advaitischen Erfahrung: der vollkommenen Präsenz Gottes im Selbst (*ātman*) gewahr zu werden und doch – symbolische Differenz – gleichzeitig die Unverfügbarkeit Gottes existentiell zu erfahren.⁵² In trinitätstheologischer Terminologie: Ich erlebe mein Personsein im Eingebundensein in die perichoretische Bewegung Gottes; aber ich bin *in* der Bewegung, sie ist nicht *durch* mich.

Die Wege des Advaita Vedānta und der Trinitätslehre laufen parallel, insofern es den advaitischen Charakter der Partizipation zu erkennen gilt.

Sie scheiden sich aber dort, wo es um die Aufhebung der symbolischen Differenz geht: für den Christen ist sie eschatologisches Geschehen, das unter den Bedingungen von Raum und Zeit wohl anbrechen, sich aber nicht vollenden kann. Der Inder erlebt als *jīvanmukta* die vollkommene Aufhebung der Differenz schon jetzt und ist damit in der Tat der „Realität des Konkreten“ (TILLICH) enthoben.

Eine weitere Verdeutlichung des Gesagten kann TILLICH'S Ontologie der Liebe leisten. Liebe ist Überwindung der Trennung eines Selbst von einem anderen Selbst, d. h. Wiedervereinigung des am meisten Getrennten: des Individuums von einem anderen. Liebe setzt damit die grundsätzliche Einheit des Seins voraus. „Leben ist verwirklichtes Sein, und die Liebe ist die bewegende Macht im Leben.“⁵³ Das unterstreicht auch die Trinitätslehre, daß nämlich Gott keine tote Identität, sondern einigende Liebe ist.⁵⁴ Was in bezug auf die Trinität offensichtlich ist, kann auch Licht auf das Wesen der *ātman/brahman*-Wirklichkeit werfen: Jeder Mensch ist ein *ātman*, der mit dem Absoluten weder identisch, noch von ihm verschieden ist, sondern in einem einzigartigen Verhältnis der Nicht-Dualität zu ihm steht. *Advaita* könnte somit als Ausdruck für die ontologische Struktur der Liebe begriffen werden.

TILLICH sieht die Überlegenheit des Christentums „gegenüber jeder anderen Religion“⁵⁵ darin, daß die christliche Liebe das „Fürsichsein des in sich ruhenden Selbst bewahrt“, während Asien ein völliges Verschmelzen der Person mit dem Absoluten anstrebe. Dieses Urteil ist zu allgemein, es trifft nur einige asiatische Religionsformen. Für diese allerdings wäre es insofern richtig, solange man nicht deutlich zwischen Individualität und Personalität unterscheidet.⁵⁶ Das Personale im *Advaita Vedānta* aber konstituiert sich ja in der nicht-dualistischen Polarität bzw. in der *karmischen* Überwindung des individuellen Isoliertseins. Es ist ein Prozeß, der den *karmischen* Mechanismus *aufhebt* und somit schöpferisch ist im Sinne der „schöpferischen Gerechtigkeit“⁵⁷ TILLICH'S. Daß es sich dabei um spirituelle Erkenntnis und nicht um einen das Konkret-Geschichtliche integrierenden Reich-Gottes-Gedanken handelt, rührt daher, daß es in Indien wohl gleichsam eine Perichorese zwischen der „ersten und dritten Person“, *brahman* und *ātman*, gibt, während der Status der *māyā*, wie wir oben sagten, unklar bleiben muß, da die Inkarnation fehlt. Der christliche trinitarische Gott integriert durch die trinitarische Selbstbewegung die Entfremdung und das Leiden. Das ist der Sinn der zweiten Person. Im *Advaita Vedānta* ist die Entfremdung Folge menschlicher Illusion, die aufgehoben wird durch die Realisierung dessen, daß wir *schon immer in Gott* sind. Der trinitarische Gott überwindet Entfremdung dadurch, daß er sich einem überzeitlichen Integrationsprozeß unterzieht bzw. dieser Prozeß zeit-ewig ist, und dabei mit sich identisch bleibt. Dieser trinitarische Begriff ist ein *Advaita des Konkreten*, eine vollkommene Integration.

Auch die neuere trinitätstheologische Studie von Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes* (1980),⁵⁸ kann gerade wegen einiger problema-

tischer Ansätze wichtige Hinweise geben, wie die Nicht-Dualität der Trinitätslehre theologische verstanden werden kann.

MOLTMANN fragt, wie angesichts der trinitarischen Geschichte Gottes seine Einheit begriffen werden soll. Es ist eine Einheit der *Gemeinschaft in Gott*.⁵⁹ Das aber setzt voraus, daß die Dreieinigkeit so weit offen ist, daß die ganze Schöpfung mit ihr vereinigt und in ihr einig werden kann.⁶⁰ „Gemeinschaft mit Gott“ und „Gemeinschaft in Gott“ sind die Begriffe für das Verhältnis, das in der Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern abgebildet ist (Joh 17). Der Begriff der Gemeinschaft, d. h. ihr ontologischer Grund, bleibt aber, wenn ich recht sehe, bei MOLTMANN unklar.

MOLTMANN denkt die Erfahrung des Geistes als „neue Präsenz Gottes“, als „Einwohnung Gottes“ mit dem Ziel, daß „die ganze Schöpfung durch die einwohnende Herrlichkeit Gottes verklärt“ werde.⁶¹ Er erkennt darin eine „panentheistische Vision“: „*Gott in der Welt* und die *Welt in Gott*, das ist mit der Verklärung der Welt durch den Heiligen Geist gemeint. Das ist die *Heimat der Trinität*. Wenn die Welt durch den Heiligen Geist dazu verwandelt und verklärt wird, dann kann Schöpfung nur trinitarisch verstanden werden, wenn sie christlich begriffen werden soll.“⁶²

Dem ist ganz und gar zuzustimmen. Allerdings erläutert MOLTMANN nicht, was es im einzelnen für den Trinitätsbegriff bedeutet. Genau darum geht es in dem Versuch einer dialogischen Trinitätslehre in der Diskussion mit dem Advaita Vedānta. Der Unterschied zu Indien wird auch durch MOLTMANN'S Thesen deutlich: Was im Christentum als Prozeß gedacht ist, steht in Indien als die eine, ewige, unwandelbare Realität da.

Um die Einheit des Prozesses zu denken, verweist auch MOLTMANN auf die Lehre von der *Perichorese*,⁶³ die ein Symbol für die „soziale Trinitätslehre“ sei. Interessanterweise beschreibt er die Geschichte des trinitarischen Gottes als ewigen „Prozeß der zeugenden, erwidern und seligen Liebe.“⁶⁴ Dies ist eine verblüffende Entsprechung zu dem indischen *sat* (zeugend) – *cit* (erwidern) – *ānanda* (selig), wie wir es im Kapitel 1 beschrieben hatten. Im Zusammenhang seiner Schöpfungslehre⁶⁵ erörtert MOLTMANN die Möglichkeit, Perichorese als Tanz des dreieinigen Gottes zu verstehen, wobei der Unterschied zu indischen Vorstellungen darin läge, daß dem ewigen Kreislauf eine eschatologisch begründete irreversible Finalität im christlichen Begriff entgegengesetzt werde. Was das Symbol einer irreversiblen Finalität im Blick auf indische Vorstellungen des Absoluten bedeuten könnte, wird aber nicht erörtert. Die Spezifik des *mokṣa*-Begriffs, der die ewig-gegenwärtige Präsenz des Absoluten jenseits oder hinter dem Schleier von *avidyā* bezeichnet, könnte hier zumindest implizit den scheinbaren Gegensatz in ein deutlich anderes Licht rücken (wobei der Mythos vom tanzenden Śiva auch in Indien recht unterschiedlich interpretiert wird). Gerade das so wichtige Verständnis der Perichorese deckt nun aber die Schwierigkeit im Trinitätsbegriff MOLTMANN'S auf. Er kann die Grundproblematik des Substantialismus kaum vermeiden.

MOLTMANN sieht in der Rede BARTHS von den drei Seinsweisen bzw. in RAHNERS Begriff der Subsistenzweisen die Gefahr des sabellianischen Modalismus, die er abwehrt, indem sein Denken eine gewisse Tendenz zu einem tritheistischen Begriff von der Geschichte Gottes in den drei Personen annimmt. Er möchte nämlich drei „distinkte Personen und Subjekte der ‚Geschichte des Sohnes‘“ voraussetzen,⁶⁶ was weder der Appropriationenlehre genügt, noch logisch sinnvoll ist, es sei denn, man bekenne sich zum Tritheismus. PANNENBERGS Bemerkung, die Trinitätslehre sei „als die christliche Form des Monotheismus zu verstehen,“ wird von MOLTMANN nicht in ihrem ontologischen Zusammenhang gedeutet, sondern auf den „christlichen Monotheismus“ bei BARTH bezogen.⁶⁷ Die Problematik der ganzen Frage spitzt sich zu, wenn gefragt wird, ob der „dreieinige Gott“ oder die „drei Subsistenzweisen“ als „Person“ zu bezeichnen sind. MOLTMANN spricht von drei Subjekten und weist RAHNERS Standpunkt zurück, die drei Personen der Trinität dürften nicht als „Personalitäten mit verschiedenen Aktzentren“ gedacht werden.⁶⁸

Natürlich liegt das Problem zuallererst beim Personbegriff. MOLTMANN präzisiert ihn, wenn er klarstellt, daß kein univoker Personbegriff in bezug auf Vater, Sohn und Geist in Anwendung kommen könne.⁶⁹ Was aber wäre dann das Spezifikum des Personbegriffs im Zusammenhang der Trinitätslehre? Wir stimmen MOLTMANN zu, daß man Person nicht auf ein individualisiertes Subjektzentrum reduzieren darf, sondern relational sehen muß. RAHNER, der dies zu wenig akzentuiert, verlegt das Personsein Gottes in die *Einheit* der drei Subsistenzweisen, was einen statischen Gottesbegriff zur Folge haben könnte, wenn nicht gar die Auflösung der Trinität. MOLTMANN sieht RAHNERS Problem bezüglich des auf individuelles Selbstsein reduzierten Personbegriffs, glaubt dann aber, daß die *Einheit* der Trinität bereits in der *Gemeinschaft* der drei Personen verwirklicht sei.⁷⁰ Dies ist aber schwerlich möglich, denn es kann kein zureichender ontologischer Grund für die Gemeinschaft der drei „Subjekte“ angegeben werden. Soziale Metaphern sind hier kein Ersatz für begriffliche Präzision.

MOLTMANN zitiert allerdings selbst die Möglichkeit, jene falsche Alternative von Tritheismus und Modalismus zu überwinden: den Begriff der Perichorese. Er versteht diesen Begriff als „Prozeß vollkommener und intensiver *Empathie*.“⁷¹ Dieser Veranschaulichung können wir zustimmen. Aber was besagt sie? Für MOLTMANN nicht mehr als Gemeinschaft, die sich aus der Beziehung von drei voneinander unabhängigen Subjekten ergibt. Die trinitarischen Personen bilden „durch sich selbst ihre Einheit im Kreislauf des göttlichen Lebens.“⁷² Ein klarer Begriff der Perichorese sollte aber diese durchaus richtige Feststellung ergänzen. Denn die Perichorese konstituiert nicht nur die *Einheit* der Trinität, sondern eben darin auch die *Verschiedenheit*, d. h. die Dreiheit der Personen. Die drei Personen können nicht gedacht werden ohne und außerhalb der Perichorese, denn *Personsein ist diese Perichorese*. Nur so läßt sich wohl MOLTMANNs problematischer Begriff von

drei unabhängigen Subjekten und die daraus resultierende Tendenz zum Trithemismus wie auch seine die Einheit der Trinität gefährdende Vorstellung von der „Geschichte des Vaters“⁷³ überwinden, ohne daß man in substantialistische Kategorien verfallen würde, die bei BARTH und auch bei RAHNER zur Stützung der Einheit der Trinität notwendig zu sein scheinen. Der Ansatz Jürgen MOLTMANNs kommt dennoch der in dieser Studie präsentierten Denkstruktur nahe.

Das Argument, das wir hier vorschlagen, läßt die *wechselseitige Implikation* von Einheit und Unterschiedenheit denken: beide stehen in einem nicht-dualistischen Verhältnis. Der Begriff der *Perichorese* ist die *advaitische Kategorie par excellence*. Es gibt Personsein nicht *entweder* für die gesamte Trinität *oder* für die drei Personen oder Seinsweisen, sondern Subjektsein konstituiert sich *in* der Bewegung der drei Momente, die sowohl Einheit als auch Selbstunterscheidung setzt. Anders ausgedrückt: Subjektivität ist weder in der Einheit noch in der Unterschiedenheit zu finden, sondern in dem nicht-dualen Prozeß, der beide Pole konstituiert. Dies wäre der wichtige Beitrag der *advaita*-Kategorie zur gesamten sabellianisch-trithemistischen Aporie. Wir werden dieses Verständnis der Perichorese im Kapitel 10 konkretisieren.

Zusammenfassend kann gelten: Der trinitarische Gottesbegriff ist auch für die gegenwärtige theologische Debatte der Inbegriff und die reflektierte Aussage christlicher Gotteserfahrung, wie sie in der Begegnung mit Jesus Christus zuteil wird. In Weiterführung der Überlegungen von E. JÜNGEL⁷⁴ kann diese Behauptung wie folgt erläutert werden:

Jesus Christus ist der Repräsentant der Einheit von Gott und Mensch in dem Sinne, daß Gott Mensch geworden ist, endliche Gestalt angenommen und sich am Kreuz ins Nichts des Todes gestellt hat, ohne dabei seine Gottheit aufzugeben. Somit vermag er in der Auferweckung das Nichts des Todes in das Sein Gottes zu integrieren. Dies besagt: Gott ist nicht abstraktes Eins, das der Welt des Leidens, der Endlichkeit und der Vielheit gegenübersteht, sondern Gottes Sein ist im Sich-Entäußern in das Kreuz und in der Aufhebung der Entzweiung. Gott ist nicht Sein, das dem Nichts abgerungen wäre und ihn nun ewig gegenübersteht, sondern Gott allein *ist*. Er ist *im* Endlichen, *im* Leiden, *im* Gegensatz von Einheit und Vielheit, der damit als prozeßverursachende Polarität gedacht ist. Gott existiert ins Nichts und nichtet es damit. Er ist Überwinder des Negativen, weil er selbst *in* der Bewegung des dialektischen Aufhebens ist. Gottes Sein ist damit *im* permanenten Schaffen, Erlösen und Neuschaffen. Das gilt in bezug auf ihn selbst wie in bezug auf sein Verhältnis zur Welt, wobei diese beiden Aspekte seines Wesens von vornherein nicht trennbar sind.

Denn wenn erstens Gottes Sein im Werden seiner Liebe Ausdruck seines unendlichen Reichtums ist, wenn zweitens Gott gedacht wird als derjenige, der über dem Gegensatz von Sein und Nichts ist, indem er ihn in seinem Wer-

den integriert, und wenn drittens die Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität aus der Offenbarung Gottes folgt, in der Gott sich als Gott im anderen erweist, dann können Gott und Welt nur *nicht-dualistisch* gedacht werden. Die Trinität ist ganzheitliches *Symbol* für die Einheit der Wirklichkeit.

III. EINHEIT DER WIRKLICHKEIT

10. Die trinitarische Einheit der Wirklichkeit

In den folgenden Kapiteln wollen wir den trinitarischen Gottesbegriff in der Begegnung mit und mittels der Anregungen durch den Advaita Vedānta weiterdenken. Es handelt sich nicht um eine Synthese, sondern um christliche Theologie, die mit Hilfe der advaitischen Kategorien jene spezifische Gotteserfahrung, die in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ihren Maßstab hat, angesichts des weltweiten Dialogs der Religionen neu durchdenken kann.

Dabei setzen wir den christlichen Glauben voraus. Der Glaube des Glaubenden gehört zum Phänomen der Religion. Aus diesem Grunde ist die Suche nach abstrakter Objektivität gegenüber den Phänomenen des Religiösen wenig hilfreich. Der Advaita Vedānta erscheint hier im Lichte des christlichen Glaubens, und bereits das Erkennen von Phänomenen ist beeinflusst vom Glauben des Erkennenden.

Was deshalb methodisch geraten erscheint, ist ein Hineingehen in den anderen Bereich, ein Sich-Einlassen auf die religiöse Erfahrung des anderen, ein Verstehen des advaitischen Grunderlebnisses von innen, soweit das möglich ist. Dies geschieht vor allem durch Meditation und Yoga-Praxis, weil diese wiederum Voraussetzung für fast alle hinduistischen und alle buddhistischen Systeme ist. Diese Praxis allerdings gilt es zu reflektieren im Lichte der christlichen Geschichte, so daß vielleicht eine Verstehenshilfe gegeben und eine Brücke geschlagen werden kann im Interesse derer, die bereits den Weg dieser Praxis gehen oder sich von ihm Vertiefung des christlichen Lebens versprechen.

Advaita und Trinität

Advaita ist weder Monismus noch Dualismus, sondern die Negation der Zweierheit in einem spezifischen Dritten: Nicht-Dualität. Wir hatten gesehen, wie Gott einerseits als das qualitäts- und beziehungslose Absolute (*nirguṇa brahman*) betrachtet wird. Die Welt könnte demgegenüber nur als zweites erscheinen, was der Absolutheit des Absoluten widerspräche; also könnte sie gar nicht gedacht werden, sie wäre Illusion. Andererseits erscheint das Absolute in Beziehung zur Welt (*saguṇa brahman*) bzw. als erste Ursache. Gott entfaltet sich in die Welt bzw. als Welt in den Manifestationsstufen des Schöpfers (*īśvara*), der ersten keimhaften Verwirklichung bzw. dem urbildhaften Modell der Welt (*hiraṇyagarbha*) und der wirklichen materiell-geistigen Realität (*virāj*).

Diese Betrachtung für sich genommen würde zu einem pantheistischen Monismus führen, denn diese Manifestationsstufen *sind* Gott. Die advaitische

Betrachtungsweise denkt aber beide Bestimmungen, das *nirguṇa* und das *saguṇa brahman*, zusammen: sie sind nicht-zwei. *Gott an sich* ist der eine Aspekt, gleichsam die „Innenseite Gottes“, während *Gott in Beziehung* der andere Aspekt, die „Außenseite Gottes“, ist. Von einem kann nicht ohne den anderen geredet werden, sie sind eins und doch auch zu unterscheiden. Das ist Advaita.

1. *Brahman* ist das „Woher“ (*yataḥ*), der Urgrund der Welt.¹ Es handelt sich um eine Aussage über das *saguṇa brahman*, denn das Absolute erscheint in Beziehung.² Gott als „Woher“ der Welt ist Mittler zwischen dem Absoluten und dem Relativen. Er ist weder mit dem einen noch mit dem anderen identisch noch verschieden von beiden, sondern *advaita*. Das heißt erstens: Gott ist nicht ein „Anderes“ gegenüber der Welt, denn dann wären zwei. Gott hätte seine Grenze an der Welt, was seiner Unendlichkeit widerspräche. Und es heißt zweitens: Gott ist nicht identisch mit dem Sein der Welt. Gottes Sein muß anders sein als die relativen Bestimmungen des Seienden angeben können. Nach diesem Sein zu fragen, heißt nach dem *brahman* fragen. Beide Aspekte zusammengedacht verleihen der relativen Unterscheidung in Absolutes und Relativität erst Sinn. Gott ist *als Welt*, d. h. die Welt ist in Wahrheit Gott, und er ist *gleichzeitig transzendent* und verschieden von der Welt. Advaitisches Denken ist, die Einheit in diesem Widerspruch zu denken.

Die Trinitätslehre erfüllt eine ähnliche Aufgabe: die Vermittlung zwischen dem Absoluten und dem Relativen, zwischen Gottes Ewigkeit und seiner Geschichte, zwischen Gottes „an sich“ und seinem „für uns“ in der Offenbarung. Der advaitische Charakter der Realität ist besonders deutlich von HEGEL ausgesprochen worden, wenn er in der Dialektik des Endlichen und Unendlichen die Unendlichkeit nicht als numerische Quantität des Endlichen begreift, sondern als Qualität, die sich *im* Endlichen verwirklicht, dieses aufhebt und damit ewiges Hervorbringen ihrer selbst ist. Das ist auch so in der Dialektik von Sein und Nichts, die in dem permanenten Ineinander-sein und Ineinander-übergehen der einzelnen Bestimmungen, d. h. im Werden, besteht. Das ist auch der Sinn der Rede von den drei Personen oder Seinsweisen Gottes, in denen sich Gott ewig selbst hervorbringt, die als unaufhörliches Geschehen der Perichorese gedacht werden und somit die Einheit Gottes einerseits voraussetzen und andererseits, weil diese Einheit *in* der Bewegung der Dreiheit ist, erzeugen.

2. Eine weitere Eigenart des Advaita Vedānta macht ihn für die christliche Theologie außerordentlich interessant. Er basiert auf spiritueller Erfahrung und will ein Mittel sein, zu spiritueller Erfahrung hinzuführen. Er bekennt, daß Gott letztlich nur schweigend verehrt werden kann, da alle menschlichen Kategorien angesichts seiner Fülle versagen. Und doch ist er alles andere als Gefühl und unklares Träumen. Er formuliert eine bestimmte Erfahrung der Einung mit Gott und kann deshalb als Mystik bezeichnet werden. Aber er ist denkende Kontemplation, die nicht nur kritisch unterscheiden und begrifflich verantworten will, was sie erfährt, sondern die Kraft der Erkenntnis selbst

dient zur Hinführung in die advaitische Erfahrung. Advaita ist „lehrende Mystik“,³ Erkenntnis und kritischer Gebrauch der Vernunft *auf Grund* der transsensorischen und transrationalen advaitischen Erfahrung. Damit ist nicht nur die theologisch-methodische, sondern auch die für das spirituelle Leben und die kontemplative Erfahrung notwendige Einheit von Glaube und Denken, Kontemplation und kritischem Gebrauch der *ratio* hergestellt.

Christliche Theologie ist wegen ihrer Aufgabe, dem Logos nachzudenken und die Inkarnation Gottes für die gesamte Wirklichkeit geltend zu machen, ebenfalls von dieser Einsicht geprägt. Christliche Spiritualität im Sinne kontemplativen Lebens ist sich aber dieser Einsicht nicht immer bewußt gewesen, sondern glaubte allzuoft, ihre Identität gewinnen zu können, wenn sie diese Einheit zerstört.

3. Das Advaita ist dadurch gekennzeichnet, daß die Wirklichkeit unter zwei Aspekten begriffen wird. Es gibt die ganzheitliche (*pāramārthika*) und die relationale (*vyāvahārika*) Betrachtungsweise.⁴ Diese betrachtet die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt unendlicher Vielfalt und Relationalität, jene betrachtet sie als Eins, wobei zwar der Unterschied innerhalb der Relativität nicht geleugnet wird, das Individuelle und Besondere in die Einheit aber nicht wirklich aufgehoben ist. Wir können diese Denkstruktur mit einem Kreis vergleichen, der in sich unendlich differenziert sein kann, ohne daß die Ganzheit und Vollkommenheit des Kreises davon betroffen würde. Die Ganzheit des Kreises ist wahr, die Unterschiedenheit und Vielfalt ist relativ zur Ganzheit, weil ohne Ganzheit nur diffuse Unordnung und kein Kreis wäre, der Kreis aber ohne die Differenzierung Kreis bliebe.

Die beiden Aspekte stehen in advaitischem Verhältnis zueinander. Der ganzheitliche Standpunkt gilt im Advaita Vedānta als der höhere, weil er der umfassendere ist und den relationalen implizieren kann, wie unser Beispiel vom Kreis verdeutlicht. In der Notwendigkeit dieser Implikation liegt aber der Grund, daß die relationale Rede nicht einfach aufgegeben werden kann zugunsten der ganzheitlichen. Denn die Ganzheit *ist in* der Relativität, nicht außerhalb. Sie geht durch sie hindurch und hebt alle Relationen dialektisch auf. Sie ist die Qualität des Unendlichen *im* Endlichen, um mit HEGEL zu sprechen.

Die beiden Aspekte entsprechen den zwei Momenten der Einheit und Selbstunterscheidung Gottes in der Trinitätslehre. Der advaitische Charakter der Trinitätslehre wird daran deutlich, daß die Einheit Gottes *in* der Selbstunterscheidung der Relationen gedacht wird und die gegenseitige Durchdringung der Relationen die Einheit *ist*. Weder der eine noch der andere Aspekt für sich haben Sinn, sondern einer definiert sich aus dem anderen.

Daß es sich bei dieser Spannung in der Trinitätslehre um Aspekte, d. h. Betrachtungsweisen, handelt, hat sehr deutlich JOHANNES DAMASCENUS ausgesprochen: Gott sei einer, aber je nach Betrachtungsweise erscheine er in sich selbstunterschieden als besondere Hypostase des Vaters oder des

Sohnes oder des Geistes.⁵ Weil nun aber die Wirklichkeit als Einheit zu denken ist, kommt den Aspekten ontologische Bedeutung zu. Der trinitarische Glaube impliziert, daß wir in die Offenbarung und ihre mögliche Erkenntnis vertrauen können. Sie ist real. Das heißt nicht, daß wir einen Begriff von Gott haben könnten, der das Sein Gottes ausschöpft. Aber unser Begriff begreift Gott nicht grundsätzlich falsch, vorausgesetzt, er ist aus der Selbstoffenbarung abgeleitet. Er ist bei aller Unangemessenheit auch angemessen, denn es ist Gott *selbst*, der in seiner Offenbarung erscheint. Die Kirche hat den prinzipiellen Agnostizismus zu vermeiden gewußt, indem sie an der Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität festhielt.

Für den Advaita Vedānta ist Wirklichkeit das *eine* Sein, *brahman*. Die Unterschiedenheit und Relationalität für wirklich zu halten, ist *avidyā*, Unwissenheit. Natürlich sucht man nach dem Grund für *avidyā* und findet ihn in *māyā*, der schöpferischen Macht Gottes, die gleichzeitig die Illusion der Vielheit schafft. *Māyā* ist somit ein ontologisches Prinzip, dessen Ursprung und Verhältnis zu *brahman* aber nicht geklärt werden kann (*anīrvacanīya*). Infolge der grundsätzlichen Nicht-Dualität müßte doch aber das menschliche Erkennen der Wirklichkeit entsprechen können, sofern diese in *māyā* gründet, die keine Dualität zum *brahman* bilden soll. Diese Konsequenz wird aber im Advaita Vedānta nicht oder nur mit äußerst vorsichtiger Zurückhaltung gezogen. Der Grund liegt in der Unklarheit des ontologischen Status von *māyā*.

Für die Trinitätslehre sind Unterschiedenheit und Relationalität wirklich, weil Gott in sich unterschieden und relational ist. Gott selbst ist das Prinzip der Differenzierung (*māyā*), er ist perichoretisch in dieser Differenzierung und bleibt dabei mit sich identisch. Der ontologische Status der *māyā* wäre mittels trinitarischen Denkens geklärt: Gott ist der Eine, das *brahman*, indem er in *māyā* der Eine ist. *Māyā*, das Prinzip der Differenzierung, ist, was es ist, insofern es Ausdruck des „Ortes“ des Seins des einen Gottes ist. *Māyā* ist das „Wie“ Gottes, der unendliche Fülle und Liebe ist und darum trinitarisch gedacht werden muß. Sein „Was“ aber ist das Einssein, nämlich die Selbstintegration der Selbstbewegung, die ewig mit sich identisch bleibt.

Für trinitarisches Denken ist der advaitische Charakter der Wirklichkeit somit der ontologische Grund für den advaitischen Charakter unserer Betrachtungsweisen. Die advaitische Ontologik und die advaitische Logik stehen in einem proportionalen Verhältnis, und diese Proportionalität ist Ausdruck des Advaita.

Die advaitische Interpretation der Trinitätslehre bietet damit eine Antwort auf das ungelöste Problem des ontologischen Status der *māyā* im Advaita Vedānta an. Sie denkt damit das Advaita in letzter Konsequenz.

4. Dieser Ansatz vermeidet auch die Schwierigkeit der Appropriationenlehre, den Grundsatz *opera trinitatis ad extra indivisa sunt* hinreichend begründen zu können. Es ist ja der eine Gott, der unseren Erfahrungsweisen

entsprechend in verschiedenen Seinsweisen wirkt.

Weiterhin läßt sich mittels der Trinitätslehre der Begriff *saccidānanda* widerspruchsfrei denken. Wir hatten gesehen (S. 23ff.), daß dieser Begriff keine attributive Bestimmung sein will, denn dann wäre das Eine unterschieden. Vielmehr sagt sich das Eine in diesen drei Dimensionen selbst aus und ist dabei in jeder Dimension das Eine und das Ganze. Der *cit*-Aspekt etwa ist keine Bestimmung, die zum *sat* hinzukäme, sondern beide sind dasselbe Eine unter verschiedenen Aspekten. *Saccidānanda* ist keine Aussage über Gott, sondern eine Selbstaussage aus Gott. Sie kann vom Menschen nur in Kontemplation aufgenommen und wiederholt werden. Damit ist der advaitische Zusammenhang von Selbstaussage Gottes und menschlicher Gottesaussage, von göttlicher Seinsweise und menschlicher Betrachtungsweise präzise charakterisiert.

Wiederum ist dieser Zusammenhang in ŚAṆKARAS Advaita noch nicht vollkommen integriert gedacht, da *saccidānanda* und die Erkenntnis der Manifestationen Gottes als Seinsweisen (*īśvara – hiraṇyagarbha – virāj*), also das *nirguṇa* und das *saguṇa brahman*, nur epistemologisch, nicht aber ontologisch advaitisch gedacht sind. Die Selbstmanifestationen müssen darum als Illusion interpretiert werden, wobei das *advaita* monistisch umgedeutet wird, weil die innere Selbstbezogenheit Gottes im *saccidānanda* nicht als Gottes Selbstaussage verstanden werden kann. ŚAṆKARA muß Gott von der advaitischen Relationalität abstrahieren, um seine Einheit denken zu können. Er führt damit eine Dualität zwischen der ontologischen und der epistemologischen Ebene ein, die seinem Grundansatz des Advaita widerspricht. Dieses Denken neigt dann notwendigerweise dazu, Gott bzw. das Absolute zu einem undynamischen Eins werden zu lassen, das hinsichtlich der Heils- und Sinnfrage des Menschen belanglos wird. Die Lehre von der advaitischen Erkenntnis will ja aber Wegweiser auf dem Pfad zur Befreiung (*mokṣa*) und zum Heil sein. Von diesem Selbstwiderspruch bleibt ŚAṆKARAS Denken geprägt, und die advaitische Trinitätslehre wird damit zur Apologie des christlichen Gottesverständnisses.

Dies sei noch präzisiert. Eine nicht-dualistische Interpretation der Trinitätslehre und des *saccidānanda* kann die Seinsweisen des einen Gottes als Relationalität und Dynamik begreifen und somit die ontologische Einheit von Seins- und Manifestationsweisen denken, ohne die Reinheit des Gottesbegriffs anzutasten. Die innere Dynamik Gottes als „Ort“ seines Wesens zu begreifen, ist von höchster Relevanz für die soteriologische Frage, was die Geschichte des Begriffs *ἁπολύσις* belegt. Daß in der Geschichte der christlichen Theologie der trinitarische Gottesbegriff nicht selten auseinanderbrach und entweder modalistisch oder noch häufiger im Sinn eines Tritheismus interpretiert wurde, hat seinen Grund darin, daß der advaitische Charakter der Trinitätslehre unzureichend formuliert wurde. Die Nicht-Dualität von Gottes An-sich-Sein und Für-uns-Sein, von trinitarischer Ontologie und trinitarischer Erfahrungsstruktur, von innertrinitarischer und innerweltlicher Relationalität

scheint mir deshalb der Schlüssel für ein angemessenes Verständnis des christlichen Gottesbegriffs überhaupt zu sein.

5. Umgekehrt wird nun aber auch mittels des advaitischen Denkens ein wichtiges Problemfeld der Trinitätslehre klarer erfaßt werden können, nämlich die Notwendigkeit, zwischen Gott als „Abgrund“ und Prinzip seiner Selbstmanifestation zu unterscheiden.⁶ Im Zusammenhang damit ist LUTHERS Unterscheidung von *deus absconditus* und *deus revelatus* zu sehen, die heute nicht selten an die Stelle trinitätstheologischer Erwägungen getreten ist, sehr zum Schaden der Klarheit in der Trinitätslehre wie auch des Verständnisses der Differenzierung in LUTHERS Offenbarungsbegriff.⁷

Die Unterscheidung von *deus absconditus* und *deus revelatus* ist eine Aussage über das Verhältnis Gottes zum Menschen. Sie besagt, daß wir es auch in der Erfahrung der Gottverlassenheit mit Gott zu tun haben. Sie ist eine soteriologisch wichtige Unterscheidung, da sie den Gegensatz von Gesetz und Evangelium am Gottesbegriff selbst formuliert und in dialektischer Weise integriert.

Die trinitätstheologischen Unterscheidungen aber betreffen einen weiteren Zusammenhang. Sie erklären, daß Gott, der in Relation zum Menschen *absconditus* und *revelatus* ist, wirklich Gott selbst ist, der auch nicht durch die Bewegung der Selbstaufhebung, die durch das Nichts gesetzt sein könnte, relativiert werden kann. Die trinitarische Unterscheidung verbürgt die Letztgültigkeit und ontologische Wahrheit der Offenbarung. Und erst innerhalb dieser Offenbarung wird der Gegensatz von *deus absconditus* und *deus revelatus* erträglich. Nur unter der Voraussetzung, daß Gott in seiner Selbstbewegung der Eine ist, kann der vernichtende Richter mit dem barmherzigen Vater verschmelzen zu einem Gott, der in Freiheit liebt (BARTH). Erst so erscheinen die Spannungen von Gesetz und Evangelium, Anfechtung und Glaube usw., die ja unsere menschliche Erfahrung realistisch beschreiben, als Momente an dem Gnadenhandeln des *einen* Gottes.

6. Die Interpretation Gottes als advaitische Trinität ist gekoppelt mit einem weiteren Begriffspaar, das die Geschichte des europäischen Denkens von der Athener Akademie bis ins Tübinger Stift und darüber hinaus begleitet hat: die Frage nach dem ontologischen Primat von Wirklichkeit und Möglichkeit. Unter dieser Fragestellung wollen wir nur einige Gesichtspunkte anführen, durch die vielleicht die Transparenz des Problems für die advaitische Trinitätslehre deutlich wird.⁸

Im Gefolge der aristotelischen Tradition ist die Entscheidung für die Wirklichkeit (Gott als *actus purus*) gefallen, und diese Position dominiert in Europa. Nichtsdestoweniger hat vor allem in der mit der Mystik verbundenen Tradition bis hin zur Potenzenlehre SCHELLINGS der Gedanke, daß Gott als urschöpferische, immer neu sich verwirklichende Möglichkeit interpretiert werden müsse, gewirkt. Das Zum-Grunde-Gehen bedeutet dann ein Zugrundegehen des Wirklichen ins Mögliche: Vergänglichkeit ist die Rückkehr zur Mög-

lichkeit. Der Begriff der Möglichkeit gestattet es, Selbstbewegung und Zugrunde-Gehen in Gott anzunehmen, d. h. Gott trinitarisch zu denken.

Wir stellen die Hypothese auf, daß die Trinitätslehre den advaitischen Charakter von Möglichkeit und Wirklichkeit lehren kann, d. h. Gott ist die Nicht-Dualität von Möglichem und Wirklichem. Er ist damit Inbegriff der Struktur der Wirklichkeit und gleichzeitig die Quelle des Schöpferischen. Das schöpferische Neue wäre nicht die Verwirklichung einer präexistenten Idee, sondern der im trinitarischen Prozeß der Perichorese ermöglichte Strukturwandel der Wirklichkeit von ihrem Grund her. Kreativität und Gesetz wären damit Relationen im Werden der Einheit der Wirklichkeit, die Gott kontinuierlich integriert. Mehr bildhaft gesprochen bedeutet dies: Gott ist in sich das Geschehen der Liebe. Das impliziert, daß in ihm die Relation von Möglichkeit und Wirklichkeit ist. Denn das Mögliche verwirklicht sich in der Perichorese der drei Momente zur trinitarischen Einheit, und diese Einheit ermöglicht das innertrinitarische Geschehen, das sich in der Nicht-Dualität der ständig neu verwirklichten Möglichkeit und ermöglichten Wirklichkeit erfüllt. Die trinitarische Wirklichkeit als Einheit ist das Resultat der Möglichkeit, die von innertrinitarischer Liebe bewegt wird.

Das heißt erstens: Das Zeitliche ist im trinitarischen Gott dialektisch aufgehoben. Zeit ist demnach nicht eine quantitativ begrenzende Kategorie, sondern Medium der Darstellung des Einen im trinitarischen Geschehen. ~

Das heißt zweitens: Gottes geschichtliches Handeln ist die Verwirklichung seiner Liebe „nach außen“, die sich auf Grund des Advaita von Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott ewig „nach innen“ erzeugt.

7. Die advaitische Trinitätslehre versucht, die Dialektik von trinitarischem und apophatischem Gottesbegriff theologisch zu begründen.

Das Staunen angesichts der Tiefe des Reichtums und der Unermeßlichkeit Gottes ist ein Urdatum christlicher Theologie (Rm 11,33ff.; 1 Kor 13,9ff. u. a.). Gott ist unserer Wahrnehmung unzugänglich (Joh 1,18). Das hat schon in der alexandrinischen Schule zu Vorläufern der späteren *theologia negativa* geführt, indem z. B. CLEMENS meinte, Gott solle durch immer weiter greifende Abstraktionen gedacht werden,⁹ da jeder Begriff dinglich und endlich sei. Bei DIONYSIUS AREOPAGITA wird dieser Ansatz zur theologischen Methode: Man kann von Gott nur sagen, was er nicht ist, weil alle Affirmation notwendigerweise endlich und dem Kreatürlichen verhaftet bleibt, d. h. das Gegenteil von Gott ist. DIONYSIUS stellt diesem Apophatismus zwar die *via eminentiae* zur Seite, doch ist beiden Methoden gemeinsam, den Gottesbegriff – und das ist gut neuplatonisch – aus der Überwindung des Empirisch-Anschaulichen wie auch des Logischen zu gewinnen.

Damit verbunden ist eine andere Tendenz im christlich-europäischen Denken. Die Sprache wird mit dem Logos in Zusammenhang gebracht. Der Logos aber ist Seinsweise und Erscheinungsform Gottes. Die Sprache wie auch das Denken sind darum essentiell. Natürlich geht diese Sicht auf vorchristliche

Tradition zurück, die in der berühmten Identifikation von Sein und Denken bei PARMENIDES, wie immer sie im einzelnen interpretiert werden mag, ihren Höhepunkt hat. Mit der Übernahme des Logos-Begriffs in die Christologie hat sich die christliche Theologie an diese Tradition gebunden, wenn auch auf Grund der Inkarnationstheologie ein ganz spezifisches Verständnis der Essentialität der Sprache gegeben ist. Immerhin hat bis hin zu HEGEL und HEIDEGGER die Philosophie des Logos oder bei DANTE, GOETHE, HÖLDERLIN u. a. die Poesie des Logos des Vertrauen aufgebracht, zur Wahrheit zu gelangen, wenn man nur präzise genug denkt oder bis zu den Grundsichten des Sprachlichen durchdringt.

In Indien wie im gesamten buddhistischen Asien wird alles Mentale, so auch die Sprache, der Sinnenwelt zugerechnet. Sprache ist relativ und ermangelt der Fähigkeit, absolute Wahrheit zu vermitteln. Diese kann nur durch eine die Rationalität transzendierende meditative Einheitserfahrung aufleuchten.

Im trinitarischen Gottesbegriff können kathaphatische und apophatische Redeweise miteinander in Beziehung gesetzt werden. So wie sich die drei Personen in Gott durch ihre gegenseitige Inexistenz aneinander definieren, können auch unsere Betrachtungsweisen Gottes gegenseitig einander inexistieren und dialektisch aufheben. Gott als Sein auszusagen wäre dann die Kehrseite der Aussage des Nicht-Seins. Beide stehen einander nicht nur gegenüber, sondern bezeichnen Phasen im trinitarischen Prozeß Gottes. Die Negativität unserer Aussagen über Gott ist eine Aussage über *Gott*, weil sie der Negativität entspricht, die er perichoretisch in sich selbst vollzieht, sie ist damit positiv.

Somit gewinnen wir größtmögliche Universalität und Freiheit in bezug auf das Reden von Gott: Weil Gott jenseits jeder Form und Anschauung ist, ist er *in jeder* Form und Anschauung erkennbar und benennbar.¹⁰ Weil Gott nicht Objekt, sondern Subjekt der Erkenntnis ist, kann seine Subjektivität in, mit und durch jede objektive Erscheinung erkannt werden.¹¹

Besonders in der christlichen Mystik ist die Nicht-Dualität von Apophatismus und trinitarischer Gottesschau wohl bekannt gewesen. Von RUYS-BROECKS Mystik kann gelten, daß sie „vollkommene Synthese von extremem Apophatismus und tiefster trinitarischer Schau“ ist.¹² Die Nicht-Dualität von Bejahung und Verneinung hinsichtlich der Wirklichkeit Gottes erweist nicht die Unfähigkeit des Denkens, sondern offenbart die Partizipation der menschlichen geistigen Tätigkeit an der trinitarischen Selbstdarstellung Gottes!¹³

8. Es bleibt zu fragen, wie die Trinität als Einheit der drei Aspekte unserer Gotteserfahrung näher beschrieben werden kann. RICHARD VON ST. VICTOR und nach ihm besonders MELANCHTHON haben die Trinität als „schöpferisches Gespräch selbstvergessener Liebe“ bezeichnet.¹⁴ Diese Bezeichnung entspricht merkwürdigerweise fast völlig dem *sat* (schöpferisches

Sein) – *cit* (Gespräch) – *ānanda* (selbstvergessene Liebe), womit allerdings noch nicht gesagt ist, was diese bildhafte Redeweise konkret bedeutet.

Die Metapher des Gesprächs verweist auf die schöpferische Macht des Geistes im Wort. Das Wort ist Gottes Macht, sich zu offenbaren. Dabei ergibt sich im Vergleich ältester indischer Texte (S. 21) mit bestimmten Vorstellungen LUTHERS (S. 99) eine interessante Parallele.¹⁵ Das Wort, d. h. Gott in seiner Offenbarung, erscheint in beiden Fällen in vier Stadien, die als Manifestationsstufen des Absoluten bzw. Gottes begriffen werden können und somit die drei Aspekte unserer Gotteserfahrung am trinitarischen Gottesbegriff selbst lokalisieren. Die vier Stadien sind:



1. Inneres Wort $\hat{=}$ *parā vāc*
Wort bzw. Kraft, noch nicht manifest, innere Selbstbewegung Gottes

2. Äußeres Wort $\hat{=}$ *paśyantī*
Offenbarung in der Inkarnation Jesu Christi, Transzendenz in der Dimension der Offenbarung und Erleuchtung. Universale Gestalt der Selbstmanifestation, die den Weltprozeß in sich enthält, Welt durch ($\delta\acute{\iota}\alpha$) Christus geschaffen (Eph 3,9) $\hat{=}$ *hiranyagarbha* oder *bīja* (Keim) als Potentialität, noch nicht verwirklicht in Vielfalt
3. Heilige Schrift $\hat{=}$ *madhyamā*
Vermittlung des Wortes durch historische Tradition, mentales Artikulieren der Offenbarung, d. h. Bewegtwerden des menschlichen Geistes durch diese Offenbarungsstufe Gottes
4. *viva vox evangelii = vaikhari vāc*
Vermittlung des äußeren Wortes in (2) und (3) im gesprochenen Wort, das sprachliche Wort, das in sich die verwirklichte Vielfalt der Objektwelt darstellt

Das „Wort“ als Inbegriff der Selbstoffenbarung Gottes umfaßt also die gesamte Realität in allen möglichen Dimensionen und Aspekten. Die verschiedenen Aspekte der Erfahrung Gottes sind daher Erfahrungsweisen, die in der Vieldimensionalität der Offenbarung des trinitarischen Gottes begründet sind. Sie stehen in advaitischem Verhältnis zueinander, weil sie einander inexisterende Momente sind, die auf Grund der innertrinitarischen Unterscheidung der drei Personen verschiedene Aspekte des Seins Gottes ausmachen.

Wir können nun die einander inexisterenden Momente der Wirklichkeit, wie sie im trinitarischen Symbol anschaulich werden, im einzelnen erörtern.

Die trinitarische Dimension des *Vaters* ist die Erfahrung des Ursprungs des Seins, die Dimension des *Sohnes* ist die Erfahrung der Wirklichkeit des Seins, die Dimension des *Geistes* ist die Erfahrung der Erneuerung des Seins im kreativen Akt. Die drei Dimensionen lassen Gott *über* allem (*ἐπὶ πάντων*), *durch* alles (*διὰ πάντων*) und *in* allem (*ἐν πᾶσι*) erscheinen (Eph 4,6).

Als Ursprung ist Gott noch nicht das Sein, wie es ist, sondern die ewige Quelle allen Werdens. Er ist weder Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft, sondern der Grund der zeitewigen Ganzheit. Er ist unendliche Möglichkeit, d. h. die Fülle des „noch nicht“ wie der unendliche Abgrund des „nicht mehr“.

Als Verwirklichung des Seins ist Gott der ewig Gegenwärtige, d. h. die unendliche Wirklichkeit. Durch ihn partizipieren alle Dinge am Sein (1 Kor 8,6). Er ist Schöpfungsmittler und Weg zum Vater zugleich. So wie alle Dinge durch ihn sind, sind auch alle Dinge auf ihn hin geschaffen.

Als Kreativität des Neuwerdens ist Gott die vollkommene göttliche Immanenz. Er ist die Verwirklichung des Ursprungs in der Welt der Vielheit, d. h. die ewige Einheit des Vielen und darum der Weg zurück zum Vater durch die Partizipation im Sein des Sohnes. Er ist Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit, insofern er das stets neue Mögliche in der Wirklichkeit schafft und das Wirkliche in die Fülle des Möglichen zurückführt: so ist er die ewige Erneuerung des Seins aus dem Ursprung.

Die advaitische Trinitätserfahrung besteht in der gegenseitigen Inexistenz dieser drei Dimensionen. Sie sind Aspekte der Erfahrung des einen Gottes.

Ursprung im Vater

Gott ist das „Woher“ (*yatah*)¹⁶ des Seins. Der Vater ist in bestimmter Weise mit der Schöpfung verbunden nicht im Sinn einer Gestaltung oder Formung der Materie, sondern als das Prinzip der *creatio ex nihilo*, die von der Unableitbarkeit des Geschehens spricht, das Sein zur Wirklichkeit bringt. Im Advaita Vedānta ist dieser Gedanke in der Unableitbarkeit der *māyā* – *anirvacanīya* – ebenfalls gedacht. Während er aber im Vedānta unbestimmt bleibt, kann ihn die Trinitätslehre als Dimension des Vaters konkret beschreiben und eine Antwort auf die Frage nach dem „Woher“ der Schöpfung geben, ohne die Realität der Welt leugnen zu müssen. Gott als Vater ist die Offenbarungsmächtigkeit, sich zu offenbaren, d. h. zu existieren. Er ist als Quelle und Ursprung auch das Nichts, aus dem er sich selbst erzeugt und die Welt schafft. Er ist somit unendliche Potenz und vollkommene Freiheit.

Als Ursprung und Quelle steht Gott über dem Sein und ist ihm un verfügbar. Darum ist er der Bereich der Möglichkeit, das unerschöpfliche Reservoir der Kreativität und die Dimension zukünftigen Neuwerdens.

Wegen der ursprunghaften Unverfügbarkeit können über diese Dimension Gottes keine bestimmenden Aussagen gemacht werden. Die Spirituali-

tät des Vaters ist die Erfahrung des Schweigens.

Man könnte einwenden, daß Gott der Vater doch Schöpfer sei und somit qualifiziert wäre, wobei aber übersehen wird, daß die Schöpfung das Werk der gesamten Trinität ist. In dem umfassenden Schöpfungsgeschehen (*creatio et creatio continua*) erfahren wir Gott als Vater, Sohn und Geist. Weil Gott trinitarische Inexistenz ist, kann er aus diesem *coesse* die Schöpfung hervorbringen, ohne daß dadurch seine Unveränderlichkeit (Jak 1,17) angetastet würde. Er ist unveränderlich in der Veränderung, unbeweglich in der Bewegung, die er in sich selbst ist. Als Vater ist er vollkommen transzendent (1 Tim 6,16). Als Quelle und Ursprung der anderen trinitarischen Momente¹⁷ ist er auch Quelle und Ursprung der Schöpfung: selbst noch nicht das „ist“ des Seins, darum auch das Nichts umfassend und somit wahrhaft *πάντα ἐν παῶω* (1 Kor 15,28), was jeden metaphysischen Dualismus ausschließt. Unter dem Aspekt des Vaters sind wir der *ἀρχή* ausgesetzt, wie immer sie sich im konkreten Lebenszusammenhang darstellen mag: als Quelle der Weisheit und des Lebens, als Ursprung des Guten und jeder transzendenten Wertbestimmung, als Quelle der superessentiellen Gottheit überhaupt.¹⁸

Das trinitarische Vater-Symbol bezeichnet die vollkommene Einfachheit, die im Sein des Ursprungs ist. Gerade darin besteht die prinzipielle Transzendenz gegenüber aller möglichen Erkenntnis, die zwar – wie in der mathematischen Formel – zur Einfachheit strebt, aber immer an die Dualität verschiedener Bestimmungen, Subjekt und Prädikat, Konstante und Variable usw. gebunden ist.¹⁹ Insofern ist der Vater vergleichbar dem indischen *ekam* bzw. dem reinen *sat*, d. h. dem Ursprung und nicht der Verwirklichung des Seins.²⁰ Als eigenschaftsloses Subjekt seiner selbst entspricht er auch dem *ἄπειρος* PHILOS²¹ und dem *nirguṇa*-Aspekt bei ŚĀṆKARA.

Verwirklichung im Sohn

Der Sohn ist die Verwirklichung des Seins. Durch ihn ist alles (Rm 11,36; 1 Kor 8,6; Kol 1,16). Diese Aussage impliziert die Transtemporalität des Sohnes.²² Er ist die Verwirklichung des Vaters und damit die Sichtbarkeit (Joh 14,9) oder das Sein des Vaters. Er stellt die völlige Transzendenz Gottes als Immanenz dar und verweist durch sein Sein beständig auf die Transzendenz: Er ist als immanente Transzendenz das ewige Transzendieren des Seins in der trinitarischen Selbstdarstellung Gottes.

Die Schöpfung unter dem Aspekt des Vaters hatten wir als *creatio ex nihilo* beschrieben. Die Schöpfung unter dem Aspekt des Sohnes ist *creatio in participatione*. Denn im Sohn wird die Schöpfung der göttlichen Natur teilhaftig (2 Petr 1,4), sie bekommt Anteil am Sein, das aus dem Ursprung existiert. Darum ist der Sohn Schöpfungsmittler bzw. das „Worin“ des Seins. Die *creatio in participatione* ist vermöge der Seinsmächtigkeit des Vaters wirklich. Die Verwirklichung kann nicht ohne den Ursprung sein, aber der Ursprung ist auch nicht ohne die Verwirklichung. Beide durch-

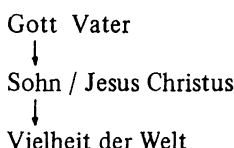
dringen einander, denn andernfalls wäre der Sohn nicht Gott.²³

Der Sohn ist die Wirklichkeit, die aus der Möglichkeit *ek-sistiert*. Er ist die Funktion des Seins. Indem er im Sein ist und das Sein in ihm, ist er doch als Schöpfungsmittler und *principium participationis* unterschieden von der Kreatur (*γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα*), d. h. er ist Urbild der Schöpfung.²⁴

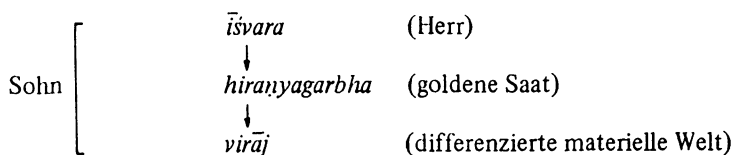
In dieser Doppelfunktion als *principium participationis* auf der einen und Wirklichkeit des Seins auf der anderen Seite ist er die kausative Dimension der Wirklichkeit, d. h. er läßt Sein sein und ist Urbild und schöpferische Verwirklichung zugleich (Joh 1,3; 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Hebr 1,2). Er ist der Mittelpunkt und das Ziel der Geschichte. Er ist das *principium Christi*, das Gott dem Vater vollkommen ebenbildlich ist (Hebr 1,3), und die historische Gestalt Jesu von Nazareth in einem. In Jesus von Nazareth erfährt ja die Erscheinung des Seins aus dem Ursprung ihre höchste Konkretion als schöpferische Verwirklichung.

Unter dem Aspekt des Sohnes offenbart sich der Grund des Seins als schöpferische Kraft, d. h. als Person.²⁵ Der Sohn als konkrete Gestalt des Lebens Gottes ist die Dichte des Wesentlichen in der geschichtlichen Vermittlung menschlicher Gestalt. Die trinitarische Einheit verlangt, daß das inkarnierte Urbild nicht weniger als der Vater ist. Darum kann er als Ebenbild (2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3), Inkarnation des Logos (Joh 1,44), eingeborener Sohn (Joh 3,16.18) oder Gott selbst (Joh 20,28; Rm 9,5) bezeichnet werden. Im Sohn erfährt die individuelle Gestaltung der Wirklichkeit ihre *ontologische Würde*.

Gleichzeitig ist aber die geschichtliche Verwirklichung vom Ursprung zu unterscheiden. So verweist Jesus selbst auf den Vater als alleinige Fülle des Guten (Mk 10,18), der als Ursprung das Geschehen des Seins prädestiniert (Mk 10,40) und somit auch allein Subjekt der zukünftigen Verwirklichungen des Möglichen ist, weil er der Aspekt der Freiheit und damit Grund des Kreativen ist (Mk 13,32). Insofern die Freiheit des Ursprungs größer ist als die konkrete Verwirklichung, ist der Vater größer als der Sohn (Joh 14,28). Die Wirklichkeit des Sohnes ist aus dem Vater, während die Welt durch den Sohn ist. Der Sohn ist nicht erstes Geschöpf, sondern Gott als Schöpfer der Wirklichkeit, die an seinem Sein Anteil erhält. Als Mensch Jesus ist er aber Geschöpf und hat Anteil an der geschöpflichen Vielfalt, so daß eine Stufenfolge erscheint (1 Kor 3,21–23; 1 Kor 8,6),²⁶ die nichts anderes als die Selbstdarstellung der Trinität ist:



Diese Stufenfolge kann präzise beschrieben werden mittels der Begriffe, die man im Advaita Vedānta heranzieht, um die Manifestationsstufen des *saguṇa brahman* zu bezeichnen. Dort wird Gott in den drei Stufen



gesehen. Die Einheit der drei Stufen entspricht dem Sohnesaspekt der Trinität. Christus ist der *īśvara*,²⁷ Gott als Schöpfer. Er ist aber gleichzeitig der Erstgeborene der Schöpfung (Kol 1,15), was dem *hiraṇyagarbha* entspricht. Er ist drittens die in der Schöpfung einwohnende Christusmacht, sei sie als *λόγος σπερματικός* oder als gegenwärtiges Wirken des Auferstandenen verstanden. Die individuellen Besonderheiten sind der Aspekt des Sohnes als *virāj*.

Mit diesem der Sanskrit-Terminologie entlehnten Begriffsgefüge haben wir eine Möglichkeit, das trinitarische Wirken Gottes in seinem Sohnesaspekt in Manifestationsstufen oder als Entfaltung von einander implizierenden Seinsordnungen zu begreifen, die die Einheit der Wirklichkeit konstituieren. Vielleicht ermöglicht dieser Vorschlag, das Anliegen präziser zu formulieren, das die christliche Tradition mit der etwas verwirrenden Zwei-Naturen-Lehre oder der Repräsentationschristologie (Christus als Repräsentant Gottes und des Menschen) ausgedrückt hat.

Der Sohn ist verschieden und nicht-verschieden vom Vater, denn als Offenbarer und Offenbarung ist er Gott. Die Offenbarung bedeutet, daß Gott die Einheit in sich selbst erscheinen läßt. Darum kann der gottgleiche Offenbarer auch Versöhner sein.²⁸ Er hat nicht nur des Vaters Autorität, sondern *ist* ihre leibhaftige Darstellung (Joh 7,17).²⁹ Er ist eins mit dem Vater, indem er Moment am Prozeß der Selbstbewegung der Trinität ist. Sein Handeln in *ἐξουσία* (Mt 7,29) ist damit ebenso durch das trinitarische Geschehen erklärt wie seine poimenische Aufgabe, die er in Verwirklichung des Vaterwillens ausübt (Joh 10,29f.). Die Einheit von Vater und Sohn verbürgt die Wirklichkeit der Erlösung.

Der Sohnesaspekt des trinitarischen Geschehens war schon in frühester christlicher Tradition mit dem Logos verbunden worden, was vor allem zweierlei beinhaltet:

1. Christus ist Gott immanent, d. h. er ist *im* trinitarischen Geschehen.
2. Diese Erscheinung Gottes stellt sich als zielgerichtete Kraft dar.

Der Logos entspricht der indischen *śakti* (Kraft), durch die Gott die Welt schafft. Daß Gott durch das Wort (*vāc*) schafft, hatten wir oben (S. 21f.) dargestellt. Das Wort ist Inbegriff geistiger Selbstmitteilung, denn in ihm spricht

sich das Wesen des Sprechenden aus. *Śakti* und *vāc* sind nur Aspekte derselben Sache, die im Advaita Vedānta auch als *māyā* bezeichnet wird. In indischen tantrischen Schulen ist diese Erscheinung real und partizipiert am Göttlichen, weil die *śakti* ein Aspekt Gottes ist: besonders im *Śiva*-Glauben werden Gott *Śiva* und seine *śakti* als unlösbare Einheit in Polarität betrachtet, die aus sich die ewige kreative Selbstbewegung erzeugt. Die gleiche Funktion erfüllt in der christlichen Theologie der trinitarische Gottesbegriff.

Im Advaita Vedānta aber ist die Erscheinung (*māyā*) Illusion oder weniger wirklich als *brahman*, weil der Aspekt des Sohnes bzw. der Dynamik im Absoluten fehlt. Eine Lösung könnte sich anbahnen, wenn der im *brahman* angenommene Aspekt des *cit* im Sinne der schöpferischen Kraft des Logos auf die Deutung von *māyā* bezogen würde.

Auch der Logos-Begriff unterliegt der Zweideutigkeit, die wir oben schon in bezug auf die Identität des Sohnes mit dem Vater und die gleichzeitige Unterscheidung skizziert hatten. Der Logos ist Gott, und gleichzeitig ist er bei Gott (πρὸς τὸν θεόν, Joh 1,1–2). Dem Logos, wie übrigens auch der σοφία, kommt die schöpferische Funktion zu, da der Vater als Ursprung der Aspekt der Unbewegtheit und Bestimmungslosigkeit (*nirguna*) Gottes ist. Die Präexistenz des Logos war deshalb schon von TATIAN angenommen worden.³⁰ Auf Grund der jüdischen Weisheits-Spekulation und der griechischen Logos-Anschauungen glaubte man, daß Gott eine schöpferische Potenz immer bei sich gehabt habe. TERTULLIAN argumentiert: *Rationalis enim Deus et ratio in ipso prius, et ita ab ipso omnia, quae ratio sensus ipsius est.*³¹ Aber erst, wenn der in Gott präexistente Logos in der Schöpfung zur Wirklichkeit kommt, ist er wahrhaft wirklich. Bis zur Aktualisierung der Potenz führt er eine „Schattenexistenz“.³²

Auf dem Hintergrund der Logos-Lehre wurde der Sohn als Projektion (*prolatio*)³³ Gottes verstanden. Es ist eine Projektion, die nicht dualistisch interpretiert werden darf, wie das weitgehend in der Gnosis geschah. Gerade hier bietet sich Nicht-Dualität als die angemessene Lösung an. So kann man folgendermaßen argumentieren:

Der Logos ist die Wirklichkeit als Reflexion des Seins in sich selbst und entspricht somit dem *cit*-Aspekt der *saccidānanda*-Formel. Das Sein erfährt in der Reflexion die höchste Organisationsform seiner Potentialität: Bewußtsein, dessen innere Interrelationalität die des Seins bei weitem übertrifft. Ähnlich denkt man auch im Advaita Vedānta, wenn es heißt, daß durch das *cit* dem *sat* nichts hinzugefügt wird, sondern eine Bestimmung in der anderen mitgedacht und konstituiert wird. Indem wir diesen Satz in trinitätstheologische Terminologie übersetzen, deuten wir an, daß die Einheit des *saccidānanda* ähnlich zu denken ist wie die trinitarische Einheit, die Gott in den verschiedenen Momenten des Einen sein läßt.

Der bezeichnende Differenzpunkt ist immer wieder derselbe: das Problem der Vermittlung mit der geschichtlichen Endlichkeit bzw. dem Bereich der

māyā. Im Advaita Vedānta ist sie letztlich nicht real im vollen Sinne. Aber diese *māyā*-Illusion schafft Zustände bzw. Abstände von der Wahrheit des einen Seins. Die Notwendigkeit zur Vermittlung sollte also nicht dadurch bagatellisiert werden, daß man das Problem als Scheinproblem betrachtet, weil ja die Welt nicht *ist*. Der *vyāvahārika*-Standpunkt bezeichnet sie im Wortsinn als wirk-lich, und dies gilt auch dann, wenn sie ontologisch *sub specie Dei* keine Realität *in sich* besitzt.

Die hier vorgeschlagene Vermittlung ist das Spezifikum des Sohnesaspektes und anschaulich in der Inkarnation. Inkarnation ist mehr als gnoseologische Notwendigkeit, da Gott nur durch Gott erkannt werden könne, wie HILARIUS im Anschluß an empedokleische Erkenntnislehre und wohl mit doketischer Tendenz lehrte,³⁴ sondern sie ist Moment am realen Selbstvermittlungsprozeß Gottes, wie GREGOR VON NYSSA erstmals systematisch ausgeführt hat.³⁵ Diese Selbstvermittlung Gottes wird besonders prägnant formuliert in der Lehre von der *Kenōsis* (Phil 2,7).

Ihren tiefsten Ausdruck findet die *Kenōsis* im Kreuz: Gott entleert sich in Jesus Christus seiner Herrlichkeit, nimmt die leidvolle menschliche Existenz auf sich, um auf diese Weise die scheinbar unüberbrückbare Kluft zwischen der Fülle Gottes und der Nichtigkeit des Menschen zu überwinden. Gott selbst wird Mensch, damit wir göttlich würden (*θεοποίησις*). In anderen Zusammenhängen wird dieselbe Sache so ausgedrückt, daß demjenigen das wahre Leben zugesagt wird, der seine jetzige Existenz in der Getrenntheit von Gott und in dem egozentrischen Selbstbehauptungswillen, der den Menschen aus dem größeren Zusammenhang herausreißt, überwindet (Mt 10,38f.; 6,24ff.; Lk 9,23ff.). Sein Kreuz auf sich zu nehmen, bedeutet, diese Haltung in der Dualität zu überwinden, um sich ganz in dem Zusammenhang der einen göttlichen Wirklichkeit einzuordnen, sich bestimmen zu lassen von Gott als der einen und alles bestimmenden Wirklichkeit.

So wie Gott sich seiner selbst entleert und die Gestalt des Anderen, Leidvollen, Endlichen bis hin zum Kreuz annimmt, um in sich selbst die Endlichkeit zu integrieren, so muß der Mensch in die Spiritualität des Sohnes eintreten, indem er sich seines egozentrischen Wollens entleert. Der Egozentrismus projiziert ja ständig seine eigenen Wünsche, Erwartungen, Vorstellungen auf die Welt und läßt damit den Dingen nicht ihren eigenen Raum. Er tritt als Okkupant auf, wo immer er seine ichhafte Verwirklichung sucht. Er gestaltet sich ein Gottesbild nach Wünschen, die nur seinen Egoismus widerspiegeln. Und er gestaltet sich ein Bild seines Mitmenschen, das den anderen nicht Selbst sein läßt, sondern ihn nach eigenen Bedürfnissen entwirft. Anders ausgedrückt: Er ist in bezug auf die Sinnggebung der Wirklichkeit aggressiv, denn er glaubt, beherrschen zu müssen, um nicht beherrscht zu werden.

Das Kreuz ist die Überwindung dieses Getrenntseins vom Ganzen. Es ist der Inbegriff der Hingabe des Ich, um die neue Identität aus Gott zu erfahren, was einer Wiedergeburt gleichkommt (Joh 3,3ff.). Mit Christus mitgekreuz-

zigt zu werden, um an seiner Auferstehung Anteil zu gewinnen, ist dieser Vollzug des Sich-Hingebens in eine neue advaitische Identität: Nicht mehr das abgesonderte und sich selbst gegen alles andere behauptende Ich, sondern das Eingebundensein in den Prozeß der Selbstrealisierung Gottes ist der Grund und das Ziel des Lebens (Joh 12,25; Rm 6,3ff.; Gal 2,19f.; Kol 2,12f.).

In diesem Sinn erleben wir die Spiritualität des Sohnes als ein Gleichgestaltetwerden mit Christus. Durch das Handeln Gottes werden die Menschen Christus gleich (Rm 8,29; Phil 3,10) bzw. gewinnt Christus Gestalt in der menschlichen Wirklichkeit (Gal 4,19). Die Umformung (Phil 3,21) betrifft ganz realistisch das *gesamte* Leben des Menschen.³⁶ In der Konformität mit Christus erfährt der Glaubende seine wahre Identität als Partizipation an dem Sohnesaspekt des trinitarischen Gottes (Eph 2,5ff.; Phil 3,10ff.).

Gott verwirklicht sich, indem er des Menschen Bestimmung advaitisch mit sich selbst vereint, und der Mensch findet seine Bestimmung in der Teilhabe am Selbstdarstellungsprozeß Gottes, der ihn aus dem Bezug des Relativen, Endlichen und Zweideutigen in die advaitische Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit hebt.

Für den Dialog mit indischer Spiritualität ergeben sich zwei Konsequenzen:

1. Die Interpretation von Kreuz und Auferstehung als Kenōsis, in die der Mensch hineingenommen wird, indem er die neue Identität aus Gott gewinnt, kommt der indischen *mokṣa* – Erfahrung nahe, die das Ego als Illusion erkennen und die tiefere Identität des Menschen in der Nicht-Dualität mit dem Absoluten begründet sein läßt. In beiden Fällen ist die Erfahrung Gabe, die ihren Ursprung außerhalb des Ich hat. Dies hatten wir im Kapitel 4 erläutert, und für die Interpretation des Kreuzes versteht sich dieser Satz von selbst (Eph 2,8f.).

2. Die Offenbarung Gottes in Inkarnation, Kreuz und Auferstehung bezeichnet ein konkretes geschichtliches Ereignis. Das heißt, daß der christliche Offenbarungsbegriff die Geschichtlichkeit der Offenbarung denken muß. Die Welt kann nicht als Illusion betrachtet werden, der weniger Aufmerksamkeit gebührt, sondern sie ist Schöpfung Gottes und als solche bestimmtes Moment an seiner trinitarischen Selbstdarstellung. Sie wird in ihrer Partikularität als abgespaltene und darum leiderfüllte Welt überwunden, indem sie in Gottes trinitarische Einheit aufgehoben wird, wobei sie als Moment des Endlichen oder des Negativen *in* dieser Bewegung bleibt.³⁷ Die christliche Offenbarung verlangt, die advaitische Relationalität der einen Wirklichkeit als vermittelten Prozeß zu betrachten, der die Geschichte *integriert*. Die Geschichte wird damit zur Heilsgeschichte.

Dieser zweite Gesichtspunkt bezeichnet *den* entscheidenden Unterschied zwischen dem Sohn der Trinität und dem *cit*-Aspekt des *brahman*. Wohl kann man im Advaita Vedānta Geschichte und Geschichtlichkeit denken, es ist aber nicht möglich, die Geschichte als Geschichte Gottes zu erfassen,

d. h. das geschichtliche Wirken Gottes als Moment am übergeschichtlichen relationalen Charakter der einen Wirklichkeit des Absoluten zu begreifen.

Aus der advaitischen Interpretation der Trinitätslehre folgt allerdings eine spezifische Interpretation des Geschichtsbegriffs: Aus sich selbst heraus kann Geschichte nicht sinnvoll sein, sie ist nicht „offene Zeit“,³⁸ die ohne ein sie umfassendes Bezugs- und Sinnsystem gedacht werden könnte, sondern sie hat Sinn in der „Einheit der Zeit“, die im trinitarischen Prozeß Gottes wurzelt. Die Zeit ist eine, indem diese Einheit *in* den Relationen der gezeitigten Unterscheidungen des trinitarischen Geschehens ist. Die einzelnen Momente zeitlichen Geschehens, das also, was wir als Geschichte erleben, sind offene Zeit und kontingentes Wirken des in seiner Relationalität sich selbst interpretierenden Gottes. Die relationale Struktur der einzelnen zeitlichen Momente aber, d. h. die ewig werdende und darin mit sich selbst identisch bleibende trinitarische Einheit, ist der vollkommene Kreis der Dynamik des Seins Gottes. Die advaitische Trinitätslehre vermittelt also einen Geschichtsbegriff, bei dem die Linearität der offenen Zeit und die Kreisstruktur des Seins des Einen so miteinander verbunden sind, daß die lineare Zeit als Moment der Dynamik des Einen erscheint, wobei jene aus dieser zu interpretieren ist.

Die Geschichtlichkeit der Offenbarung bedeutet also, daß das zeitliche Wirken Gottes in Jesus von Nazareth auf dem Hintergrund der trinitarischen Vater-Sohn-Relation zu sehen und als Geschichte ein Moment am Prozeß der Selbstrealisierung Gottes ist. Deshalb hat es als zeitliches Ereignis überzeitliche Bedeutung. Das Geschichtliche ist somit *weder* die Wirklichkeit schlechthin *noch* Illusion, sondern *Moment* an der einen umgreifenden Wirklichkeit. Es ist das Negative des Absoluten, das dialektisch aufgehoben wird, damit Absolutes und Relatives advaitisch erfahren werden können.³⁹

Die Dimension des Sohnes verwirklicht als „Worin“ den Ursprung des Vaters, der das „Woher“ der Einheit der Wirklichkeit ist. Der Sohn verwirklicht den Vater, indem er die Schöpfung als *creatio in participatione* mit dem *nihil* seines Todes, das dem *nihil* der *creatio ex nihilo* entspricht, im geschichtlich realen Vollzug vermittelt. Damit ist die Besonderheit der geschichtlichen Gestalt entschränkt und aufgehoben in die Kreativität des Ursprungs, die sich *universal* im Wirken des Geistes vollzieht. Das Partikulare (Geschichtliche) ist und bleibt wirklich, aber es erscheint als Moment im Zusammenhang der Einheit der Wirklichkeit. Diese Einheit gibt ihm Sinn. Und dies ist die ontische Bedeutung der Auferstehung.

Kreativität im Geist

Die Dimension des Geistes bezeichnet Gott als das „Wohin“ des Seins. Im Geist wird Gott als Erneuerung des Wirklichen aus dem Ursprung erfahbar. Der Geist ist „Gott *in* allem“, d. h. er ist die völlige Immanenz der göttlichen *δύναμις*, die sich in ihrer Selbstbewegung als lebendig machender, erneuernder

und erfüllender Geist erweist. Wie wir die Schöpfung unter dem Aspekt des Vaters als *creatio ex nihilo* und unter dem Aspekt des Sohnes als *creatio in participatione* bezeichnet hatten, so ist sie unter dem Aspekt des Geistes der *actus participationis* in der Kreativität. Jedes Wesen partizipiert durch den Geist an der Dynamik des trinitarischen Seins Gottes.⁴⁰ Der Geist ist das Prinzip der Individualität, das die universale trinitarische Bewegung in je individueller Gestaltung vermittelt. Dadurch realisiert er die Einheit in der Vereinzelung des Individuellen. Er ermöglicht die Einheit des Vielen als Weg zum Ursprung des Vaters durch die Wirklichkeit des Sohnes. Im Sohn ist das göttliche trinitarische Sein verwirklicht, während der Aspekt Gottes des Geistes die ständige Ermöglichung von neuer Wirklichkeit bedeutet. Geist ist somit die Verwirklichung des Möglichen. Der Geist ist die Gegenwart Gottes des Ursprungs in jedem Seienden, er ist die Präsenz Gottes des Sohnes in jeder geschichtlichen Individualität.

Im Geist ist das Christusereignis seiner historischen Grenzen entschränkt, damit es sein universales Wesen entfalten kann. Die Erfahrung dieser Entschränkung in die Universalität ist die Erfahrung des Geistes (Joh 16,7;).⁴¹ Der Geist ist das immerwährende Bleiben Christi im Menschen, oder – mit einem Ausdruck BARTHS – das *ἐν πνεύματι* des Paulus ist subjektives Korrelat zum *ἐν Χριστῷ*,⁴² wobei diese Subjektivität in ihrer Universalität durch das Wirken des Geistes hervorgebracht wird. Im Geist erkennen wir das, was Gottes Offenbarung in Inkarnation-Kreuz-Auferstehung bedeutet. Aus diesem Grund kommt der Geist *nach* Tod und Auferstehung Jesu.⁴³ Die geistgewirkte Erkenntnis ist das „in uns“ der Offenbarung, und sie ist selbst ein Moment an der trinitarischen Selbstdarstellung Gottes. Sie kann deshalb reales Neuwerden beinhalten, das so unableitbar ist wie die *creatio ex nihilo* am Anfang der Welt.⁴⁴ Geisterkenntnis reflektiert nicht nur, sondern verwandelt die Wirklichkeit. Denn sie ist *actus participationis* an der Kreativität des einen Subjekts, des trinitarischen Gottes. Diese Partizipation wird im Pfingstgeschehen anschaulich. Ein der göttlichen Natur (2 Petr 1,4) „Gemäß-werden“ (*θεοποίησις*) oder „Entsprechend-Sein“ sind wörtliche Wiedergaben des Sanskrit-Begriffs *anubhava*, der gewöhnlich mit „Erfahrung“ übersetzt wird und der geläufige Terminus ist, die advaitische Erfahrung zu bezeichnen. Für christliche Gotteserfahrung erfüllt sich darum die advaitische Erfahrung in der Partizipation am trinitarischen Geistgeschehen.

Die Kreativität des Geistes ist relationales Geschehen des trinitarischen Gottes und aus diesem ableitbar, nicht aber aus unserer Erfahrung! Kreativität ist die Explikation des Grundes in neuer Form. Die neue Form sinkt schließlich wieder in den Grund zurück und erfüllt somit die Grund-Form in neuer Weise, und dies hat eine erneute, veränderte Explikation zur Folge. Wir schlagen also vor, Kreativität als ein Moment des *Unableitbaren*, Neuen im Zusammenhang mit einem Moment der *Kontinuität* zu sehen, insofern sich der Wirklichkeitsprozeß ständig neu nach dem ihm immanenten Struk-

turen erzeugt. Der Begriff der *Transformation* kann dies gut veranschaulichen, denn in ihm liegt die Spannung von Kontinuität und dem Sprung in eine neue Wirklichkeitsebene. Trinitätstheologisch sei dies so formuliert: Gott im Aspekt des Geistes wirkt die Neuschöpfung in Kontinuität mit dem offenbaren verwirklichten Sein Gottes in Jesus Christus: *spiritus ex filio procedit*. Die jeweilige durch den Geist neu geschaffene Wirklichkeit ist aber auch ein Sprung, insofern sie mit der *creatio ex nihilo* verbunden ist und den Vater als Ursprung hat: *spiritus ex patre procedit*.

In diesem Sinne glauben wir den Sinn des *filioque* interpretieren zu müssen, und die gegenwärtige *filioque*-Diskussion sollte diesen doppelten Sachverhalt, der ein dialektischer ist, in Rechnung stellen.⁴⁵ Wenn das *filioque* um der Monarchie des Vaters willen zurückgewiesen wurde,⁴⁶ ist damit der wichtige Aspekt der Unableitbarkeit der kreativen Gestaltung hervorgehoben. Und es ist zweifellos richtig, daß die westkirchliche *filioque*-Debatte eine Tendenz begünstigt hat, den nicht-dualistischen Realismus der *θεοποίησις* zu verkennen und damit eine Veräußerlichung und Exklusivität des Verständnisses des Christusereignisses begünstigt hat.⁴⁷ Wenn aber die Dimension des Sohnes als die Ordnungsebene der Verwirklichung im trinitarischen Prozeß universal verstanden wird und Kreativität das Neuwerden im Prozeß der drei Dimensionen als Ausdruck kontinuierlicher Verwirklichung aus dem Ursprung erscheint, ist sowohl die Einheit stiftende Kontinuität als auch der kreative Bruch in der trinitarischen Wirklichkeit gedacht. Beide Aspekte werden in einer Polarität begriffen, die Einheit der Wirklichkeit als advaitisches Geschehen ermöglicht.

Solch eine *Transformation* ist zum Beispiel die in Christus eröffnete Freiheit vom Gesetz, die durch das Wirken des Geistes zu je *meiner* Freiheit wird (Gal 5,1; Rm 8,1ff.). Das Gesetz als universale Macht des Gebundenseins in ichbezogenen Strukturen (z. B. der Leistung) ist überwunden durch die wahre Identität des Menschen in Gott, der nur durch die Vermittlung des Geistes aus der advaitischen Relation zu Gott lebt. Alle „Früchte des Fleisches“, die der Mensch unter der Macht des Gesetzes erntet, hängen darum mit den ichbezogenen Werken zusammen (Gal 5,19ff.), während die „Früchte des Geistes“ bezeichnenderweise Liebe, Ruhe, Freude u. a. sind, d. h. Haltungen, die erfüllte Gemeinschaft kennzeichnen, in der ichhaftes Streben der Gelassenheit gewichen ist, die ihren Grund in der nicht-dualistischen Gemeinschaft mit Gott hat.

Der Geist, so können wir in einem anderen Bildwort sagen, ist die Einwohnung des Vaters und des Sohnes in uns (Joh 14,23). Noch treffender vielleicht ist das Bild vom Weinstock (Joh 15,1ff.): Christus ist die eine Lebensenergie, die unser ganzes Sein bestimmt und darum Frucht hervorbringt. Daß hier Jesus Christus von sich selbst – und nicht vom Geist – spricht, ist unter der Voraussetzung der trinitarischen Einheit kein Widerspruch. Der Geist ist Gottes Wirken in uns (Rm 5,5), und er ist das, was er ist, aus dem Ursprung des Vaters (Joh 16,13). Obwohl der Geist also wirk-

liche Erfahrung der Gegenwart Gottes ist, bleibt er jeder gegenwärtigen Gestalt auch jenseitig, er *ist* nie diese bestimmte Erscheinung.⁴⁸

In der Geisterfahrung bricht die Transparenz des Gegenwärtig-Geschichtlichen auf. Der Geist ist nicht etwas Supranaturales, sondern die unableitbare Dimension *im* Wirklichen, *in* jeder Gestaltung der Schöpfung, d. h. die Kreativität *aus* dem Ursprung. Er ist, wie das Bild vom Weinstock nahelegt, die allem zugrunde liegende Lebensenergie, die sich unendlich mannigfaltig ausformt in konkreten Formen. Als solche liegt sie jeder Erscheinung *zugrunde*, bleibt ihr transzendent und unableitbar. Gott als Geist ist Grund und Geheimnis der Schöpfung, faßt sich selbst in Formen, wird aber von diesen nie erfaßt.

Der Geist als diese eine Energie, die sich in materiellen wie spirituellen Ereignissen manifestiert, hat eine Parallele in der indischen Vorstellung vom *prāṇa* (S. 47ff.). *Prāṇa* ist die eine von Gott nicht verschiedene Urenergie. Das gilt auch für den Geist, der ja nicht nur im Zusammenhang mit dem Christusereignis auftritt, sondern als *spiritus creator* die universale Schöpferkraft des trinitarischen Gottes bezeichnet (Gen 1; Ps 33,6; Ps 104,29f.; Jes 59,21). Er ist Lebensatem (Gen 2,7; 6, 3; 6,17; 7,15; Ps 104,29f.), der auch die Tierwelt beseelt. Er gilt als lebendig machende Schöpferkraft überhaupt (Rm 8,11; 1 Kor 15,45; Gal 6,8).⁴⁹ Das Wirken des Geistes ist ganzheitlich, denn es umschließt die materiellen Ausdrucksformen Gottes ebenso wie die psychischen und spirituellen. Das ist der Realismus, der zu der Aussage führt, daß das Trachten nach dem Reich Gottes in der Wirklichkeit des Geistes die materielle Sphäre einschließt (Mt 6, 33). Dieser Realismus, der die Fülle Gottes advaitisch und universal denkt, überwindet jeden Dualismus von Geist und Materie.

Den *prāṇa* als *πνεῦμα* im Zusammenhang der einen trinitarischen Wirklichkeit zu denken, wäre hier der entscheidende Ansatzpunkt, die christliche Erfahrung des Geistes mit den asiatischen Lebens- und Meditationswegen ins Gespräch zu bringen.

Es ist wichtig zu bemerken, daß es in Indien auch ein Geistverständnis gibt, das sich dualistisch gegen die Materie abhebt. Dies war und ist im Christentum nicht anders. Bestimmte Yoga-Schulen wie auch Tendenzen im Vedānta weisen in diese Richtung. Es wäre aber falsch zu behaupten, daß das indische Geistverständnis überhaupt dualistisch und somit „materiefeindlich“ wäre.⁵⁰ Konzeptionen, in denen die Vorstellung vom *prāṇa* fundamental ist, tantrische Interpretationen des Yoga und auch ein konsequenter Advaita Vedānta denken hoiistisch.

Charakteristisch für die Kreativität im Geist ist die Erfahrung des Ergreifenseins. Im Geist wird der Mensch aus den normalen alltäglichen Erfahrungen „verrückt“ (Num 11,25ff.; 1 Sam 10,10; 19,19ff.). Man besitzt den Geist nicht, sondern wird von ihm besessen. Geist ist weder somatische noch psychische Wirklichkeit, sondern liegt dem psychosomatischen Prozeß als trans-

zendende Kraft zugrunde (1 Thess 5,23). Auch die Vorstellung vom Parakleten deutet darauf hin, daß der Geist auf uns zukommt (Joh 14,16f.; 15,26; 16,13). Im Alten Testament wie auch in vielen Zusammenhängen des neutestamentlichen Schrifttums ist Geisterfahrung eine Fremderfahrung. Sie ist Erfahrung der Freiheit hinsichtlich der normal ablaufenden psychosomatischen wie auch sozialen Determinismen.⁵¹ Allerdings besteht die Gefahr, daß bei dieser Aussage wieder dualistische Vorstellungen die Einheit der Trinität und die Einheit der Wirklichkeit zerreißen könnten. Dieser Gefahr können wir entgehen, wenn die Geisterfahrung advaitisch interpretiert wird.

Diese Funktion erfüllt in der indischen Philosophie der Begriff des *ātman* und in der christlichen Trinitätstheologie der Begriff des *Geistes*, was wir nun näher erläutern wollen. Der *ātman* wie der Geist bezeichnen das Zentrum authentischer Existenz, die nicht naturhaft in sich selbst begründet ist, sondern aus dem Empirischen unableitbar, d. h. gnadenhaft verwirklicht wird. Die Erfahrung des *ātman* ist die Erfahrung des wahren Selbst. Die Identität beruht nicht auf dem Ich, sondern auf der Partizipation am Absoluten bzw. Gott. Dies entspricht dem „Christus in uns“ des Paulus (Gal 2,20).

Die Erfahrung des Geistes als *ātman* bedeutet die oben bezeichnete einschränkende Dimension des Geschehens von Versöhnung und Erlösung in Christus. Im Geist erscheint die Schöpfung in einem neuen Bezug: Schöpfung ist nicht mehr ein Bereich *gegenüber* Gott, sondern sie ist *actus participationis* an Gott. Es ist die Erfahrung, daß die Wirklichkeit in Gott eine ist, oder anders ausgedrückt: In der advaitischen Erfahrung des *ātman* als des Geistes wird das Reich Gottes *in uns* erfahren (Lk 17,21).

Schöpfung, Versöhnung und Erlösung können in der Erfahrung des *ātman* als des Geistes für den Hindu auf Grund der „Realisierung der Erfahrung“, für den Christen auf Grund der Vermittlung in Jesus Christus, als Einheit erscheinen. Denn der *ātman* ist Schöpfungs-, Versöhnungs- und Erlösungswirklichkeit, womit der trinitarische Gedanke vollzogen wäre. Der *ātman* erschiene dann als advaitische Seinsweise des *brahman*, wobei das Advaita sowohl in bezug auf das *nirguṇa brahman* als auch das *saguṇa brahman* besteht. Der Unterschied zwischen Hinduismus und Christentum besteht in der Art der Vermittlung, wie eben angedeutet.

Es ergäben sich somit aus der Dimension des Geistes bzw. der gegenwärtigen Erfahrung des *ātman* die drei Seinsweisen oder Momente der einen trinitarischen Wirklichkeit:

Vater	Sohn	Geist
(<i>nirguṇa brahman</i>)	(<i>saguṇa brahman</i>)	<i>ātman</i>

Die Erfahrung des Geistes als des *ātman* ist natürlich aufs engste verbunden mit der Frage nach der Bestimmung des Menschen, wie ja auch die Gottesfrage ihr Korrelat in der Frage nach dem Menschen hat.⁵² Der *ātman* als

das Selbst des Menschen ist dem empirischen Menschen transzendent, und doch zugleich *das* Subjekt wie Substrat jeder Form.

Daß der *ātman* dem Geist entspricht, bedeutet nicht, daß beide Konzeptionen im Detail identisch wären. Diese Entsprechung bezieht sich primär auf eine gemeinsame spezifische Erfahrung, die man offensichtlich in Indien wie im Christentum kennt. Der *ātman* ist die absolute Dimension *in* jeder Erfahrung. Das bedeutet, daß die Erfahrung des *ātman* oder des Geistes nicht notwendigerweise ein spektakuläres Ereignis sein muß, das supranormal hereinbrechen würde, sondern es geht um das Gewahrwerden des Ganzen oder der Tiefe *im* täglichen Lebensvollzug, wie wir im Kapitel 11 weiter erörtern werden. Darin scheint mir das spirituelle Prinzip der Inkarnation zu liegen, die wir historisch vermittelt kennen. Aber indem wir die historische Beschränkung überwinden, stehen wir in der Kraft des Geistes, die bei Johannes, Paulus und den Mystikern ebenso wie bei LUTHER von größter Bedeutung ist.

Die Konkretion der Erfahrung des *ātman* kann auf ein weites Spektrum bezogen sein, das aus seiner Universalität folgt, wie sich in den verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten darstellt: Seele, Weltseele, Wesen, Selbst usw.,⁵³ wenn auch der Begriff im Advaita Vedānta präzise gefaßt ist und das Absolute bezeichnet, mit dem die Wirklichkeit nicht-zwei ist. Deshalb ist der abendländische Begriff der Seele völlig unpassend.

Im Advaita Vedānta versucht man, durch Vereinheitlichung des Begriffs das advaitische Verhältnis noch präziser zu formulieren: der *ātman* verhält sich zum *brahman* wie der *jīvātman* (menschliches Selbst) zum *paramātman* (absolutes Selbst). Der *jīvātman* als Reflexion des *paramātman* ist gleichsam ein Spiegelbild Gottes. Dieser Vergleich erinnert an die griechischen Väter, die in der Seele einen Spiegel sahen, der Gott reflektiert (der *ātman* wäre allerdings weder die Seele noch der Spiegel, sondern das Spiegelbild), oder an LUTHER, der Christus als den Spiegel des väterlichen Herzens bezeichnet.⁵⁴

Der Mensch bleibt aber, auch wenn er schon unter der Erfahrung der Geistwirklichkeit steht, grundsätzlich in seiner Tendenz zum Egozentrismus verhaftet. Er ist *simul iustus et peccator*. In dieser Aussage liegt ein wichtiger und wohl unaufgebbarer Realismus. Denn er befreit vom Zwang zur Vollkommenheit, der den Menschen nur noch tiefer in die egozentrische Selbstverstrickung und Dämonie der Geistbesessenheit führt.

Der indische *jīvanmukta* hingegen glaubt sich menschlicher Zweideutigkeit völlig enthoben. Er meint, der Versuchlichkeit zum Ego entzogen zu sein. Dies, so ist zu vermuten, ist die Ursache für die groteske Selbstvergötzung mancher *Gurus*, die völlig egozentrisch nichts anderes als ein aufgeblasenes Ich präsentieren. Auf der anderen Seite hat wohl das für Indien typische Desinteresse des spirituelle Suchenden an dem sozialen Übel hier eine seiner Wurzeln. Philosophisch kann diese Haltung als Inkonsequenz

der Durchführung des advaitischen Prinzips bezeichnet werden. Andererseits resultiert diese Tendenz im Hinduismus daraus, daß die Erfahrung des Geistes (*ātman*) nicht unter der Wirklichkeit des Kreuzes steht, was das Spezifikum jeder advaitisch-trinitarischen Erfahrung im Christentum ist.

Dieses Urteil muß zwar präzisiert werden, da im Advaita Vedānta und besonders auch bei ŚAṆKARA der Mensch *nicht* mit dem Absoluten identifiziert wird. ŚAṆKARA spricht von einer *tādātmya*-Relation (S. 30f.), d. h. der Mensch hat Gott als das Selbst oder die Welt hat das Absolute zum Selbst, nicht umgekehrt! Aber im populären Hinduismus ist die eben skizzierte Tendenz durchaus nicht selten anzutreffen.

Im Geist ist die Einheit von Ursprung und Verwirklichung vollzogen. Er ist das Sein Gottes als *coesse*, und darum kann die gesamte Trinität als Geist bezeichnet werden. Der Geist als dritte Person ist die je neu konkretisierte Liebe Gottes und somit *mehr* als nur das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn, d. h. eine wirklich eigenständige Relation. Liebe ist der Inbegriff von Nicht-Dualität und Ausdruck der Perichorese der Relationen, die die Wirklichkeit weder eins noch vieles, sondern nicht-zwei sein lassen. Die Spiritualität des Geistes konkretisiert sich deshalb an den Erfahrungen der Liebe in prinzipiell allen möglichen Zusammenhängen der Wirklichkeit.

Die Geisterfahrung betrifft *erstens* die innertrinitarische Liebe, die Gott als Leben, als Sein in Bewegung, und darum die Liebe Gottes als Einheit der Wirklichkeit erfährt. Sie betrifft *zweitens* die zwischenmenschliche Liebe, die als Wirkung des trinitarischen Liebens Gottes advaitisch interpretiert werden kann. Aus dieser doppelten Erfahrung resultiert dann die doppelte Praxis, die in dem doppelten Liebesgebot (Mk 12, 29–31 par.) ihr Prinzip hat. Gott ist Liebe, indem er Geist ist, und darum erkennt jeder, der in der Liebe ist, daß Gott in ihm bzw. er in Gott ist (1 Joh 4,9ff.).

Die trinitarische Liebe Gottes, die im Geist erfahrbar wird, ist Ausdruck des Wirkens der gesamten Trinität. Die advaitische Trinitätslehre kann darum das trinitarische Liebesgeschehen nicht denken, ohne die Liebe mit der Wirklichkeit des Kreuzes zusammenzudenken. Unter den geschichtlichen Bedingungen der Sünde, d. h. des egozentrischen Ichbehauptungswillens des Menschen, kann die Liebe nicht anders erscheinen als in der Ohnmacht des Kreuzes,⁵⁵ die durch die Nichtung des Egozentrismus und die damit verbundene Anfechtung hindurchführt zur Neuschöpfung aus dem Geist bzw. zur Realisierung des *ātman*.

Weil Gott sich in der Einheit des Geistes als Liebe erweist, kann die trinitarische Bewegung Gottes sehr wohl als „Spielen der Liebe mit sich selbst“ (HEGEL) bezeichnet werden, wenn diese Vorstellung die Realität des Kreuzes einbezieht.⁵⁶ Das heißt: Gott bedarf keines anderen, um in sich vollkommene Liebe zu sein. Gott als Geist im Liebesgeschehen ist dann die „ewig neue Beziehung Gottes auf Gott,“ die „Relation der Relationen.“⁵⁷ Er ist damit auch der *ānanda*-Aspekt der indischen *saccidānanda*-Formel, d. h. die Selig-

keit, die aus der vollkommenen Liebesgemeinschaft des bewußten einen Seins erwächst. Indem Gott dieses Liebesgeschehen ist, gibt er Anteil an seiner Wirklichkeit und zieht die Welt vollkommen in sein Licht hinein. Der Geist als *donum Dei* verweist auf die gesamte Trinität, die ist, *indem* sie Gabe in ihren inneren Beziehungen ist. Sie erhält sich selbst in kontinuierlicher selbst-schenkender Liebe, in *kenōsis*.

Gottes Liebe verwirklicht sich universal. Darum wird überall dort, wo vom Geistgeschehen die Rede ist, die wiedergewonnene Einheit der Wirklichkeit gefeiert. Am eindrücklichsten geschieht das bei der Schilderung der Pfingstereignisse (Act 2,1ff.). Hier ist die Spaltung der Menschheit, die in der Verwirrung der Sprachen zum Ausdruck kommt, durch die Einheit stiftenden Macht des Geistes überwunden. Die Spaltung war Resultat der egozentrischen Haltung des Menschen gewesen, wie sie sich in der jahwistischen Erzählung vom Sündenfall, dem Brudermord, der Greuel, die zur Sintflut führen, bis zum Turmbau von Babel (Gen 11,1–9) mit den fragmentierenden Konsequenzen bis hin zur Sprachverwirrung, steigert. In der Erfahrung des Geistes, die der einigenden Liebe Gottes entspringt, ist die Spaltung überwunden.⁵⁸ Und deshalb ist die Gabe des Geistes mit der Sündenvergebung verbunden (Act 2,38). Denn Sünde ist diese Spaltung, die aus der egozentrischen Separation und Fragmentation folgt.

Die einigende Liebe kommt vollends zu ihrem Ziel im eschatologischen Bei- und Ineinandersein von Gott und Mensch. Dann ist Gott so vollkommen gegenwärtig und in allem, daß es keiner anderen Quelle des Lichtes als Kraft zum Leben und zur Erleuchtung bedarf (Apk 22,5), und daß kein Tempel mehr nötig ist (Apk 21,22), der einen äußerlichen Gottesdienst und damit Getrenntheit des Menschen von Gott anzeigen würde. Diese Vision ist vollkommenes Advaita!

Durch die einigende Liebesmacht des Geistes wird die Schöpfung zur Vollendung, d. h. zu ihrem Wesen gebracht. Das ewige trinitarische Liebesgeschehen ist nicht Ausdruck des Mangels (wie der Eros bei PLATO), sondern der Fülle, die in ihrer Vollkommenheit als Ruhe Gottes (Hebr 4,1ff.) erscheint, gerade indem sie *in* der Dynamik der trinitarischen Liebe ist. Diese Ruhe Gottes ist Einheit, die sich im Prozeß der Liebe verwirklicht und auf einer neuen Welt und einem neuen Menschen aufbaut, der sich vollkommen von dieser Einheit bestimmen läßt (Ez 39,28f.). Gott ist der Ursprung, die Verwirklichung und die Vollendung der Einheit der Wirklichkeit. Und diese Einheit ist in der Nicht-Dualität in und mit Gott begründet.

Einheit der Wirklichkeit

Die drei Momente und Aspekte der trinitarischen Wirklichkeit dürfen nicht isoliert voneinander betrachtet werden, sondern erst ihre Gesamtheit und gegenseitige Durchdringung ergibt eine Aussage darüber, wie das Sein Gottes auf Grund seiner Selbstoffenbarung gedacht werden kann. Gott ist, indem

er in diesem Geschehen ist. Dieses Geschehen hat vom menschlichen Standpunkt aus gesehen einen inneren und einen äußeren Aspekt. Der innere Aspekt ist mit dem Begriff der immanenten und der äußere Aspekt mit dem der ökonomischen Trinitätslehre beschrieben worden. Beide können nicht voneinander getrennt werden, und es ist richtig, sie miteinander zu identifizieren.⁵⁹ Denn von der Ganzheit Gottes aus betrachtet ist das Innen zugleich das Außen, denn Gott ist, indem er Leben und Liebe ist, indem er sich also manifestiert und dabei identisch mit sich selbst bleibt. Die trinitarische Selbstbewegung ist kein Akzidens Gottes oder Bestimmung an einem von ihr abstrahierbaren absoluten Sein. Denn damit wäre Dualität gesetzt. Die trinitarische Selbstbewegung in den drei Momenten besagt aber, daß Gott in dieser Dynamik er selbst ist. Also ist der Gottesbegriff kein statischer, sondern ein energetischer.

Die gegenseitige Implikation von ökonomischen und immanenten Aspekten in Gott zu denken, sowie die Bestimmung der drei „Seinsweisen“ Gottes als Momente an dem einen Geschehen, das Gott ist, zu begreifen, führt uns zu einer advaitischen Interpretation der Trinitätslehre. Gottes Sein ist Bewegung, die nicht in einem Begriff (der Sein auf Gewordenes fixieren würde) beschrieben werden kann. Was wir erkennen, sind die einzelnen Momente der Bewegung, die gleichzeitig und in advaitischem Verhältnis Aspekte unserer Welt- und Gotteserfahrung sind. Auch der Begriff der Relationen und Relationalität ist nicht problemlos, weil er an Beziehung zwischen Verschiedenen denken lassen könnte und damit die Bewegung Gottes in ihren „Endpunkten“ substantialisiert und – analog zur räumlichen Vorstellung – Dualität setzt. Gott aber ist Relationalität „zwischen“ den Momenten der einen Bewegung, in der sein Sein ist. Jeder substantialisierende Begriff ist für Gott, der energetisches Geschehen ist, unangemessen.

Die drei Momente konstituieren und formen kontinuierlich in ihrer perichoretischen Beziehung die eine Wirklichkeit. Das folgende Schema kann horizontal wie vertikal gelesen werden. In der Vertikale drückt sich jeweils das verschiedene Herangehen an die Frage nach der letzten Wirklichkeit bzw. Gott aus, während die Horizontale die Bewegung des Seins Gottes in den verschiedenen Momenten darstellt. Die Einheit in dieser Bewegung, die sich von links nach rechts und von rechts nach links vollzieht, bezeichnet die trinitarische Einheit der Wirklichkeit im Prozeß ihrer Perichorese. Die Einheit der horizontalen und vertikalen Dimensionen kennzeichnet das, was wir die advaitische Trinitätslehre nennen.

	Vater	Sohn	Geist
Verschiedene Möglichkeiten der Erfahrung des trinitarischen Gottes	Grund, Ursprung des Seins	Sein, Verwirklichung des Seins	Rückkehr des Seins, Sinn, Erneuerung d. Wirklichen aus dem Ursprung
	über allem Transzendenz	durch alles immanente Transzendenz, Transzendieren des Seins	in allem Immanenz
	Eins Einfachheit	Vieles Vielheit	Einheit des Vielen als Weg zurück zum Vater durch den Sohn, Realisierung d. Eins im Vielen
	Möglichkeit	Wirklichkeit	Ermöglichung von neuer Wirklichkeit bzw. Verwirklichung des Möglichen
	<i>creatio ex nihilo</i>	<i>creatio in participatione</i>	<i>actus participationis</i>
	Prinzip des Universums	Prinzip der Geschichte	Prinzip des Individuellen
	Ursprung jenseits d. Zeit	ewige Gegenwart	Gegenwart des Ursprungs in der Verwirklichung
	woher Quelle Offenbarungsmächtigkeit Freiheit Unverfügbarkeit	worin Weisheit Offenbarungsakt Einbindung Zur-Verfügung-Stellen	wohin Leben = Liebe Offenbarungswirkung Freiwerden Verfügen
	Ursprung d. Inspiration Forderung der Entscheidung	Inhalt d. Inspiration Gabe der Entscheidung	Akt d. Inspiration Akt der Entscheidung
	<i>nirguṇa brahman</i> <i>sat</i>	<i>saguṇa brahman</i> (<i>īśvara, hiraṇyagarbha, virāj</i>) <i>cit</i>	<i>ātman</i> <i>ānanda</i>
	Momente an der trinitarischen Selbstbewegung Gottes		

Daß es sich bei der trinitarischen Erfahrung um eine Erfahrung handelt, durch die der Mensch selbst in das Geschehen der göttlichen Selbstbewegung hineingezogen wird, ist aus dem advaitischen Ansatz evident. Die advaitische Erfahrung entspricht somit in einigen wichtigen Zügen der mystischen Erfahrung des Einswerdens (*ένωθῆναι*), die seit Paulus, dem johanneischen Schrifttum, sowie auch durch Einflüsse aus dem Neuplatonismus nicht nur die Entstehung des trinitarischen Denkens, sondern die gesamte Spiritualität der Kirche entschieden mitbestimmt und besonders die Vorstellung von der *θεοποίησις* (im Osten) und der *visio beatifica* (im Westen) geprägt hat. Die ostkirchliche Lehre von der *θεοποίησις* erfaßt den nicht-dualistischen Charakter der Wirklichkeit präziser als die westkirchliche *visio*. Die Ostkirche sieht in der *visio beatifica* eine im Platonismus wurzelnde gnoseologische Verengung des in der Inkarnation Jesu Christi begründeten Einswerdens der Wirklichkeit in Gott, das als „unendliche und kontinuierliche Transfiguration der gesamten Schöpfung“ bis zur „letzten Einheit“ zu beschreiben sei.⁶⁰

Die *θεοποίησις* erfüllt sich in der Synergie des Menschen im Prozeß der Transfiguration.⁶¹ Diese beruht *nicht* auf einem dem Menschen zukommenden Verdienst, sondern allein auf der Einwohnung des Heiligen Geistes. „*Synergia* bedeutet, daß Gott gewählt hat, durch uns zu wirken.“⁶² Gott bleibt der unermessliche Grund, insofern er wählt. Indem er sein Wirken „durch uns“ bestimmt, ist er aber gebunden. Er ist nicht identisch mit dem Menschen, sondern er ist die transformative Subjekt-Kraft, die er nicht willkürlich zurückziehen wird – das widerspräche der christlichen Heilsgewißheit –, da die Wahl sein perichoretisches Wesen, das Liebe ist, ausdrückt.

Mittels der Lehre von den ungeschaffenen Energien, die Gott selbst in seinem Wirken sind, kann Gott als *Subjekt* des Menschen begriffen werden, ohne daß Identität behauptet würde. Diese Energien sind seine Gnade, die wiederum die „Gegenwart Gottes in uns“⁶³ ist, was das Mysterium der Koinzidenz von Gnade und menschlicher Freiheit verdeutlicht. Diese Koinzidenz hat weniger in der westkirchlichen, wohl aber in der ostkirchlichen und eben auch der indisch-advaitischen Spiritualität angemessene Aussagekategorien gefunden.⁶⁴

Der perichoretische Gedanke ist ein advaitischer Gedanke. Die perichoretische Einheit der Trinität hat ihre Entsprechung in der menschlichen Liebe, die „Werk“ des Geistes ist. Dies ist – in der Terminologie des Advaita Vedānta – die Erfahrung des *ātman*.

Wir können zusammenfassen: Trinität und Advaita sind nicht nur verwandte Konzepte, sondern sie können einander gegenseitig so interpretieren, daß die eine Kategorie dazu verhilft, das Wesen der anderen tiefer zu verstehen, ohne daß beide miteinander identifiziert würden. Dies ist der Vorgang dialogischen Denkens, der in den folgenden Kapiteln konkretisiert werden soll.

11. Nicht-Dualistische Erfahrung

Erfahrung ist der Akt der Partizipation an einem Ereignis. Die Schwierigkeit, religiöse Erfahrung zu definieren, ergibt sich aus der Problematik der systematischen Darstellung religiöser Phänomene überhaupt. Es gibt keine allgemein anerkannte Klassifikationsstruktur, unter der *alle* religiösen Phänomene erscheinen könnten. Geographische, geschichtliche, soziologische Klassifikationen wie auch aus theologischen Prämissen abgeleitete Wertskalen erweisen sich als ungenügend, da sie jeweils von *einer* Tradition ausgehend Schlußfolgerungen für alle ziehen wollen.¹ Es gibt keine religiöse Metasprache und demzufolge auch keine allgemeine religionswissenschaftliche Methodologie.

Da schon die Definition dessen, was Religion ist, umstritten bleibt, kann noch weniger der Begriff der religiösen Erfahrung eindeutig bestimmt werden. Das, was man etwa in Europa unter Religion versteht (und bereits in diesem religionsgeschichtlich relativ homogenen Raum stellen einzelne Wissenschaftsdisziplinen sehr unterschiedliche Kriterien auf), ist in den meisten Fällen von einem spezifischen Theismus abgeleitet, der sich im Gefolge der Entstehung des Christentums unter der Aufnahme der platonischen Philosophie gebildet hat. Er ist weder auf die indischen noch auf die chinesisch-japanischen oder die afrikanischen, amerikanischen und ozeanischen Kulturen übertragbar.

Deshalb sind vor allem Soziologie und Psychologie angetreten, um einen allen kulturellen Formen zugrundeliegenden Religionsbegriff zu finden, der im *humanum* des Menschen begründet und damit universal auf die Spezies Mensch anwendbar ist. Religion ist dann z. B. „jedes System des Denkens und Tuns . . . , das von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Orientierungsmaßstab und einen Gegenstand der Hingebung bietet.“² Die Definition könnte allgemeine Zustimmung finden, wenn sie nicht so allgemein wäre, daß sie kein *definitum* mehr zuläßt.

Man könnte den Allgemeinbegriff darum so konkretisieren, daß man sagt, der Mensch stünde unter einem Bedürfnis nach Ganzheit, die aber nie greifbar wird, da die Vernunft ständig neue Möglichkeiten imaginieren kann und somit notwendigerweise die Spannung von Möglichkeit und Wirklichkeit aufrecht erhält.³ Dieses Ganzheitsbedürfnis sei dann Wurzel der Religion. Damit ist allerdings nicht gesagt, inwiefern die Vielheit der Phänomene des Religiösen diesem Bedürfnis entspricht. Außerdem lebt Religion nicht allein von der Sehnsucht, die in einem Bedürfnis gründet, sondern sie schöpft aus der Fülle der Erfahrung, die aus der Begegnung mit Ganzheit erwächst. Diese These ist phänomenologisch verifizierbar.

Setzen wir die Begegnung mit der Fülle der Ganzheit voraus. Verschiedene Momente der religiösen Erfahrung sind z. B. das *θαυμάζειν* PLATOS, das Hineingenommensein in die „letzten Dinge“ und die Ergriffenheit angesichts des Einswerdens mit dem All in bestimmten Bewußtseinszuständen.⁴

Allen diesen Elementen eignet ein Aufgehen des getrennten Ich in eine größere Einheit bzw. in eine Art von Ganzheit.

Wenn die in den vorigen Kapiteln dargestellte *Erfahrung von Ganzheit* der Kern des religiösen Phänomens ist, muß gesagt werden, wie solche Erfahrung möglich und ob sie tatsächlich allgemein ist. Wir setzen zunächst die Allgemeinheit als Hypothese voraus, ohne zu behaupten, daß es sich bei der Ganzheitserfahrung um *den* Kern der Religion handelt, postulieren aber weiter, daß sie ein entscheidendes Phänomen ist.

Was ist Erfahrung von Ganzheit? Nach der gegebenen Definition: der Akt der Partizipation an Ganzheit. Man wird sofort an die Tradition der Mystik denken, die auf derartiger Erfahrung aufbaut. Unsere Beschreibung des Advaita Vedānta, SEUSES, TAULERS, HEGELS usw. gibt nur einige Beispiele. Insofern die Trinität Ganzheitssymbol ist, muß das gesamte trinitarische Denken – sofern es wirklich trinitarisch ist – hier angeführt werden.

Hat aber nicht die Rationalität der Neuzeit den Mythos des Ganzen zerstört? Kann man von Erfahrung reden, ohne die quantifizierende Methodik der Wissenschaft zu bemühen, wenngleich diese *eo ipso* die Ganzheitsschau ausschließt?

Man *muß* von Erfahrung in einem Sinn sprechen, der den Empirismus transzendiert, und dies sei im folgenden begründet. Keineswegs nur die Mystik, sondern die gesamte Geschichte der abendländischen Metaphysik bezeugt, daß eine Art „Intuition Gottes“ entscheidend für die Erkenntnis war. Denker, die das ausdrücklich bestätigen, wie PLATO, ARISTOTELES oder HEGEL, stehen an der Seite derer, die *implizit* die Idee Gottes bzw. des Ganzen als dem Menschen angeboren oder denknötwendig begreifen, um etwa den Bezug von subjektiver Idee und Inhalt der Idee zu ermöglichen, wie DESCARTES und SPINOZA. Die Mystiker unterscheiden sich von den Metaphysikern aber vor allem darin, daß für sie die Erfahrung ein „Schauen“ oder „Schmecken“ Gottes, d. h. mit *sinnlicher* Wahrnehmung verbunden ist. Nicht also ob es religiöse Erfahrung gibt, war bis zum Beginn der Neuzeit die Frage, sondern mit welcher psychisch-mentalenen Antriebskraft des Menschen sie primär verbunden ist. Die Frage ist phänomenologisch zu beantworten. Sowohl im kognitiven Bereich der Wahrnehmung, Imagination und Vernunft, wie auch im desiderativen Bereich trifft man Erfahrung von Ganzheit an. Dabei gibt es eine qualitative Abstufung von Ganzheitserfahrung durch die Sinne, später im Denken und schließlich in rein geistiger Schau (Wolke des Nichtwissens, JOHANNES VOM KREUZ)⁵ bzw. im Auge des Fleisches, dem Auge der Vernunft und dem Auge der Kontemplation (HUGO VON ST. VIKTOR, BONAVENTURA). Die Unterscheidung der drei Ebenen ist wesentlich für eine korrekte Anwendung der geeigneten Verifikationsverfahren, wie wir später nachweisen werden. Die Beschreibung der Erfahrung als „Schauen“, die in *allen* Kulturen wiederkehrt (Sanskrit: *vidyā*), liegt wegen der *Unmittelbarkeit* des Erlebens nahe.⁶

Erfahrung ist definiert worden als „eine Form der Erkenntnis, die aus den unmittelbaren Empfindungen eines Eindrucks von seiten einer unserer freien Verfügung entzogenen (inneren und äußeren) Wirklichkeit entspringt.“⁷ Sie steht am Anfang jeder Erkenntnis und ist gleichzeitig in ihrer integrativen Gestalt Ziel des meditativ-mystischen Weges.

Erfahrung ist innere Empirie. Die religiöse Erfahrung hat es mit einem „Umgreifenden“ zu tun, sei es ungreifender Wert, umgreifende Macht oder umgreifende Realität im weitesten Sinn.⁸ Sie ist zu unterscheiden von *Beobachtung*, die aus der *Distanz* bestimmte Wahrnehmungen macht, *feststellt* und objektiviert. Dagegen ist *Erfahrung*, wie wir sagten, ein Akt der *Partizipation* an Wirklichkeit, die das Subjekt der Erfahrung verändert in dem Maße, wie es sich mit dem Objekt eins weiß. Erfahrung, die radikal verändert bzw. eine *metanoia* auslöst, steht nur am oberen Ende einer Skala religiöser Erfahrungen, die im Staunen (PLATO), im Innewerden des Zusammenhangs usw. ihren Anfang hat.

Als Partizipation ist Erfahrung *communio*. Sie überwindet die in der Rationalität auftretende Dichotomie von *res cogitans* und *res extensa*.⁹ Sie ist die Konkretion unserer grundsätzlichen Partizipation am Sein, zunächst in bezug auf ein *bestimmtes* Ereignis bis hin zur Partizipation im allgemeinsten.

Da die Realität ein interrelationales Ganzes ist, kann von Objektivität im klassischen Sinn ohnehin nur abstahierend, d. h. in bezug auf definierte Subsysteme, gesprochen werden. Jede Erfahrung ist subjektiv, bezieht sich aber auf transsubjektive Wirklichkeit. Die Subjektivität nimmt mit zunehmender Abstraktion von der sinnlichen Ebene zu, weil die eben genannte definitorische Präzision abnimmt. Dies wird bei Erfahrungen wie Liebe, Freiheit usw. deutlich. In bezug auf den Grenzbegriff des Ganzen hat die definitorische Unschärfe ein Maximum erreicht, was vollkommener Subjektivität entspricht. Daß sich Erfahrung dennoch nicht einfach selbst interpretiert (und verifiziert), sondern nach einem sprachlichen Kommunikationsrahmen verlangt, der die „Gemeinschaft der Erfahrenden“ ermöglicht und Kriterien bereitstellt, werden wir weiter unten erläutern.

Zunächst muß aber das Phänomen der *nicht-dualistischen (advaitischen)* Erfahrung rekapituliert werden.

Meditatives Ganzheitsbewußtsein

Ganzheitserfahrungen sind keineswegs identisch, wie die Phänomenologie der Mystik lehrt. Auch das Verhältnis zwischen meditativer und rationaler Bewußtheit kann sehr unterschiedlich sein. Während man verallgemeinernd sagen kann, daß die europäischen Mystiker oft Schwierigkeiten hatten, ihre Erfahrung mit den rationalen Denksystemen zu versöhnen, gilt für die indische Mystik eine engere Beziehung zur *ratio*, wobei im Advaita Vedānta die Rationalität für die nicht-dualistische Erfahrung sogar *vorausgesetzt* wird: die offenbarte Wahrheit der Nicht-Dualität wird in den Heiligen Schriften

überliefert, geglaubt, reflektiert und *danach* meditativ erfahren. Der Erfahrung selbst entspricht eine bestimmte Verfassung des Bewußtseins, die der Rationalität an Integrationskraft überlegen ist, jene aber keineswegs negiert.¹⁰

Der indische Begriff *anubhava* (Erfahrung) bedeutet wörtlich ein „gemäß sein“, d. h. Angleichung und Verschmelzung von Subjekt und Objekt, die unmittelbare Bewußtheit jenseits der Subjekt-Objekt-Dichotomie ermöglicht.¹¹ Die Wirklichkeit ist universales Bewußtsein. *Anubhava* ist somit Ausdruck der Selbsterfahrung der kosmischen Realität in einer in sich selbst geeinten Bewußtheit.¹² *Anubhava* gilt als Mittel der Erkenntnis (*pramāṇa*), das direkten Zugang zum Wesen des *brahman* gewährt.¹³ So wie die Sinnesorgane zur äußeren Welt weisen, ist *anubhava* nach innen gerichtet.¹⁴ Erkenntnis ist möglich auf Grund der Entsprechung des Erkenntnissubjektes und des zu Erkennenden: alles ist derselben Natur wie *brahman*.¹⁵ In meditativer Bewußtheit wird man zu dem, was man meditiert (*brahmaiva san brahmāpyeti*: als *brahman* geht man in *brahman* ein; BU IV, IV, 6). Es geht also nicht allein um einen bestimmten kognitiven Akt, sondern um Seinsverwirklichung. Denn das Subjekt meditativen Bewußtseins ist, wie die christlichen Mystiker sagen, Gott selbst. Bei ECKHART heißt es: „*Gott schmeckt sich selbst in allen Dingen*,“ oder an anderer Stelle: „*Ego, daz wort ich, ist nieman eigen denne gote allein in sīner einekeit!*“ Und auch für NIKOLAUS VON KUES geht der *deificatio* die *ablatio omnis alteritatis et diversitatis* voraus.¹⁶

Derselbe Zusammenhang gilt bezüglich der trinitarischen Gotteserfahrung, die Partizipation an der göttlichen Natur (2 Petr 1,4) bzw. Einheit von Erkennen und Erkennt-werden (1 Kor 13,12), d. h. totale Transformation des menschlichen Seins zu erfüllter Ganzheit ist. Die christliche meditative Bewußtheit gipfelt im *Sein in Christus* (Gal 2,20) bzw. in vollkommener Bestimmung aus Gott (Joh 17,3).¹⁷

Gotteserfahrung kann nun wie folgt qualifiziert werden: Sie beinhaltet die vollkommene advaitische Konformität mit Gott, ja, mit Gott gleich (*ὁμοιος*) zu werden (1 Joh 3,2), d. h. in vereinter Bewußtheit und Erkenntnis nicht-zwei mit Gott zu sein (1 Kor 13,12).

Meditative Bewußtheit ist Erkenntnis des Einheitsgrundes, des kosmischen Selbst, des *ātman*, des Geistes bzw. des wahren Seinsgrundes des Menschen. Nicht ein Objekt wird erkannt, sondern das Subjekt jeder möglichen Erkenntnis erkennt sich selbst.¹⁸ Das, was ist, erscheint im Licht der Ganzheit.

Der christliche Begriff der trinitarischen Gotteserfahrung entspricht dem Begriff *jñāna* (γνῶσις) im Advaita Vedānta weitgehend. *Jñāna* ist die Einheit von Sein und Erkennen. Auch hier geht es nicht um die Erkenntnis eines Gegenstandes, denn in *jñāna* verschwindet die Subjekt-Objekt-Dualität vollständig, weil das *eine* Subjekt ohne ein Zweites ist. Der klassische Text dazu ist es wert, noch einmal vollständig zitiert zu werden:

Wenn nämlich Dualität herrscht, dann riecht man etwas, sieht etwas, hört etwas, spricht etwas, denkt etwas und weiß etwas. Aber wenn für den, der *brahman* kennt, alles zum *ātman* geworden ist, was könnte er dann riechen und durch was, was könnte er sehen und womit, was könnte er hören und wodurch, und was könnte er wissen und durch was? Wodurch könnte man das erkennen, auf Grund dessen alles erkannt wird? Wodurch könnte man den Erkennen erkennen?¹⁹

Auch hier ist die tiefste Erkenntnis ein *γνωσθῆναι*. Dieses Erfahrung steht nicht-dualistisch über den gewöhnlichen Bewußtseinsformen des Wachbewußtseins, des Traumes und des Tiefschlafs; sie ist eine vierte (*turiya*) Form, die als *Ergriffensein in der Nicht-Dualität des Geistes (ātman)* beschrieben werden kann. Die meditative advaitische Bewußtheit ist Advaita des Denkens und Seins.

Einige allgemeine Grundzüge der nicht-dualistischen Erfahrung sind:

1. die intuitive Vision des Einen als der inneren Wirklichkeit von allem,
2. das Bewußtsein einer Transformation in die göttliche Sphäre, 3. das Gefühl vollkommenen Friedens (*śānti*) und Seligkeit (*ānanda*), 4. die Transrationalität und darum auch die paradoxe Form der Aussage und 5. die Selbst-Evidenz.²⁰

Alle fünf Merkmale gelten uneingeschränkt auch für die trinitarische Gotteserfahrung, es kommt aber ein wichtiges Charakteristikum hinzu: das Eine (Gott) differenziert sich selbst in der Trinität und Schöpfung der Welt. Das Eine ist in der Komplementarität von Statik und Dynamik, so daß Gott als Schöpfer (im Vedānta: *māyin*) erscheinen kann, ohne sich zu verändern, d. h. seine Aktivität ist *zeitewige* Dynamik, die jede Dichotomie in sich vereint (*coincidentia oppositorum*). Die Trinität ist kreative Quelle der Wirklichkeit und zugleich die der Welt immanente Seinskraft, also Ursprung (Vater), Wirklichkeit (Sohn) und Ziel (Geist) in einem.

Dieser Charakter der Trinität ist der Grund für eine meditative Bewußtheit, die das Konkrete einbeziehen kann. Darum ist die der christlichen Erfahrung entsprechende meditative Bewußtheit wesentlich *inkarnatorisch*. Inkarnation hebt das Advaita nicht auf, sondern vertieft es. Das Christusereignis als Selbstbestimmung Gottes kann nur in diesem Zusammenhang sinnvoll und zugleich ganzheitlich gedeutet werden, wie wir im Kapitel 13 erörtern werden. Es entschränkt die geschichtliche Bestimmung und Individualität, indem es dieselbe in eine höhere – weil umfassendere – Ebene integriert.

Wenn also die nicht-dualistische meditative Bewußtheit auf einer bestimmten Bewußtseinsstufe auftritt (man könnte auch von einem spezifischen energetischen Niveau des Bewußtseins sprechen), die durch Übung in der Meditation induziert werden kann, muß gefragt werden, wie die Vielfalt von Ganzheitserfahrungen und deren verschiedene Interpretation erklärt werden soll. Im wesentlichen ist das die Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Tradition/Interpretation.

Erfahrung und ihre Interpretation stehen in einem wechselseitigen Zusammenhang. Das erste Argument in bezug auf die ganzheitliche Erfahrung liegt auf der Hand: Wenn die Einheit der Wirklichkeit vermöge einer bestimmten Bewußtseinsintensität erkannt wird, die wiederum selbst in einem ganzheitlichen Zusammenhang mit anderen Bewußtseinsstadien wie z. B. Rationalität steht, kann die entweder erfahrene oder durch die Vernunft postulierte Nicht-Dualität nur bedeuten, daß der analytische Verstand wie die einende intuitive Bewußtheit Momente an dem *einen* Prozeß des Bewußtseins sind. Als solche sind sie interrelational. Die Ganzheitserfahrung als solche widerlegt damit die These von einer universalen mystischen Bewußtheit, die nur in ihrer Interpretation, d. h. sekundär, mit Vielheit belastet ist. Identität und Pluriformität treten vielmehr als nicht-duale Polarität in der Erfahrung selbst auf.

Ein weiterer Gesichtspunkt ist die Breite des Spektrums von Ganzheitserfahrungen, die selbst auf dem Hintergrund einer einzigen Tradition nicht zu leugnen ist. Das mögliche Argument, mystische Aussagen seien unaussagbar und damit jedem rationalen Kriterium entzogen, ist selbst ein rationales Argument. Diese *implizite Rationalität* ist im Advaita Vedānta wichtig für den praktischen Meditationsweg, ebenso in vielen buddhistischen Schulen, die in der Theoriebildung der nicht-dualistischen Erfahrung weit fortgeschritten sind. Sie haben eine dem paradoxen Sachverhalt angemessene Sprache und Symbolik entwickelt, die nicht irrational ist, auch wenn sie den Satz vom Widerspruch dem Satz der Identität unterordnet.²¹

Dieser Zusammenhang hat weitreichende Konsequenzen für die gegenwärtige Begegnung des christlichen Westens mit dem hinduistisch/buddhistischen Osten. Der Griff nach östlichen Meditationspraktiken aus Trotz gegen die rationalistische Reduktion in der europäisch/amerikanischen Zivilisation ist zwar insofern verständlich, da er berechtigte Kritik ausdrückt, wendet sich aber angesichts der *rational vorbereiteten* und *verantworteten* Mystik des Advaita Vedānta wie des Buddhismus an die falsche Adresse. Dies wird häufig übersehen. Nicht Irrationalität, sondern Überrationalität ist das Ziel, und das ist ein großer Unterschied.²²

Weiterhin ist zu bemerken, daß die Befreiung (*mokṣa*) bei der nicht-dualistischen Erfahrung in einer Überwindung von *konkreten* psychologischen wie sozio-kulturellen und theologischen Determinanten besteht. Der jeweilige Hintergrund prägt aber die Wirklichkeit des sich einenden Bewußtseins *vor* jeder sekundären Interpretation bereits mit. Dies hat sehr klar C.G. JUNG in seiner Lehre von den kollektiven Archetypen gesehen, die zwar kollektiv, aber kulturell und sozial bestimmt sind. Auch Träume, Visionen, Intuition geben Kunde von der Bedingtheit, wobei das integrative Bewußtsein diese Elemente aus *verschiedenen* Bewußtseinsebenen aufnimmt und eint.

Dies bedeutet auch, daß der Kultus auf der einen und die (rationale) Theologie auf der anderen Seite die nicht-dualistische Erfahrung mitprägen. Die vorbewußten Inhalte wirken nicht nur in das Bewußtsein ein, sondern beeinflussen auch das Transrationale. Umgekehrt schlägt aber auch die transrationale nicht-dualistische Erfahrung nicht nur auf die mentale (rationale) Ebene zurück, sondern manifestiert sich auch im vorbewußten Bereich (bis hin zu somatischen Veränderungen), was in den orientalischen Kulturen, die diesen Zusammenhängen größte Aufmerksamkeit gewidmet haben, unschwer nachzuweisen ist.²³ Es handelt sich um eine *perichoretische Beziehung* zwischen den verschiedenen Bewußtseinsebenen. Man kann auch von wechselseitiger Projektion und Injektion sprechen.

Verifikation der nicht-dualistischen Erfahrung

Die Frage nach der Wahrheit der religiösen Erfahrung ist *das* Problem religionswissenschaftlicher Epistemologie. Indien faßt den Wahrheitsbegriff anders als Europa: *satya* (Wahrheit) ist die direkte Entfaltung von *sat* (Sein), während *ἀλήθεια* eine aktive Entdeckung des Verstandes ist, die den Gegenstand des Seins bzw. das Sein als Gegenstand betrifft.²⁴ Für Indien gibt es keinen Unterschied von Ontologie und Epistemologie, während in Europa die *Entsprechung* beider den Wahrheitsbegriff bestimmt.

Da infolge der Subjektivität schwerlich ein objektives Wahrheitskriterium für die religiöse Erfahrung geltend gemacht werden kann, hat man die Frage weitgehend fallengelassen und die *Nützlichkeit* dieser Erfahrung für die Integration der Persönlichkeit wie für die soziale Harmonie zum Maßstab gemacht.²⁵ Daß dies unbefriedigend ist, liegt auf der Hand, denn auch Illusionen können – zumindest über geraume Zeit – stabilisierend im psychologischen Sinn wirken.

Mittels verschiedener Argumente und Modelle kann jedoch meditative Bewußtheit, die aus der Kraft des intuitiven Wahrheit vermittelt, von bloßer subjektiver Illusion sehr wohl unterschieden werden. Die Gurus im Osten wie die geistlichen Meister der westlichen Klöster sind darin erfahren. Hier liegt aber auch eine wichtige Aufgabe für das gegenwärtige theologische Denken.

Da die nicht-dualistische Erfahrung alle Gegensätze in sich eint, so daß Subjekt und Objekt in *einen* transsubjektiven Zusammenhang verschmelzen, ist vor allem das Argument der *Allgemeinheit* und potentiellen Universalität dieser Erfahrung herangezogen worden, um ihren Wahrheitsgehalt zu erweisen. Daß es sich um einen interkulturellen Konsensus handelt, ist nicht zu leugnen: ob SÄNKARA, ECKHART, SEUSE, LUTHER, japanische Zen-Meister usw. ihre Erfahrung beschreiben – immer wieder taucht das Merkmal der Nicht-Dualität auf, die als Seligkeit bei voller Bewußtheit in der meditativen Grundhaltung erlebt wird.

Alle Erfahrungen (auch der Liebe, der Kunst usw.) sind zunächst singular

und werden dann verallgemeinert. Daß sie nicht bei *allen* Menschen vorkommen, hängt an der kulturellen, psychologischen wie propädeutischen Disposition. Nur wer sich der erprobten Methodologie für eine bestimmte Erfahrung unterwirft, wird die am Konsensus anderer überprüfbare Erfahrung vollziehen und wiederholen können. Dies gilt in bezug auf jede Art von Erkenntnis, von der quantitativ wissenschaftlichen bis zur ganzheitlich meditativen.

Das Argument des *consensus populorum* sollte nicht unterschätzt werden, wenngleich es wegen der definitiven Unschärfe der Erfahrung und auch der Schwierigkeit der Aussagebarkeit keine präzisen Schlüsse zuläßt und demzufolge für die Wertung einer *bestimmten* Erfahrung ungenügend ist.

W.T. STACE hat darum ein zweites Argument geltend gemacht, nämlich das der *Ordnung*: „Eine Erfahrung ist objektiv, wenn sie sowohl in ihrer inneren wie auch äußeren Beziehungen Ordnung aufweist.“²⁶ Mit Ordnung ist die Gesetzmäßigkeit gemeint, die Regularität in der Wiederholung, strukturelle Ähnlichkeit bestimmter ineinandergreifender Grundmuster usw. Während Halluzinationen in diesem Sinn als ungeordnet gelten müssen, weisen religiöse Erfahrungen ein unterschiedliches Maß an Ordnung auf und sind darum *transsubjektiv*. In der nicht-dualistischen meditativen Bewußtheit ist das Element der alle Inhalte transzendierenden Ganzheit eine Form von Erfahrung, nicht sekundäre Interpretation. Daher rührt die Gewißheit, die für den Erfahrenden über allen Zweifel erhaben ist. Die transsubjektive Selbstevidenz der religiösen Erfahrung hat im übrigen eine Parallele in der ästhetischen Erfahrung, was besonders Max WEBER und Rudolf OTTO gesehen haben,²⁷ letztlich aber schon in KANTS „Kritik der Urteilskraft“ implizit ausgesprochen ist.

Die Gefahr des Irrtums und der Selbsttäuschung ist dennoch groß. Christliche Mystiker wie östliche Weisheitslehrer stimmen darin überein, daß sie der Autorität der Schrift, der Erfahrung des spirituellen Meisters (Guru) sowie (nicht immer) dem rationalen Argument höchste Wertschätzung einräumen, damit Irrtum ausgeschlossen werden kann. Interessant ist die berühmte Aufzählung der zehn Quellen für den Irrtum, die sich in den „Zehn Vorschriften der Gurus“ im tibetischen Yoga findet, in ähnlicher Weise aber auch für den Yoga des PATANJALI und die Praxis im Advaita Vedānta zutrifft.²⁸

1. Der Wunsch kann für Glauben gehalten werden.
2. Besitzergreifende Liebe kann mit Wohlwollen und Mitgefühl verwechselt werden.
3. Ein Aussetzen der Gedankenströme kann die Ruhe des unendlichen Geistes vortäuschen, die das wahre Ziel ist.
4. Sinnliche Wahrnehmungen (oder Erscheinungen) können für Offenbarungen der Einen Wirklichkeit (oder für ein vorübergehendes Aufleuchten derselben) gehalten werden.

5. Ein vorübergehendes Aufleuchten der Einen Wirklichkeit kann für vollkommene Seinsverwirklichung gehalten werden.
6. Solche, die Religion äußerlich bekennen, nicht aber ihr gemäß leben, können für wahrhaft Gläubige gehalten werden.
7. Sklaven ihrer Leidenschaften können sich als Meister des Yoga ausgeben, die sich von allen konventionellen Gesetzen befreit haben.
8. Handlungen aus eigenem Interesse können irrtümlich als selbstlos angesehen werden.
9. Betrügerische Methoden können fälschlich als klug erachtet werden.
10. Scharlatane können für Weise gehalten werden.

Hiermit sind die Maßstäbe gesetzt! Dieser zehn Warnungen kann durch kritische Analyse, Verweis auf die Schrift oder den Guru usw. Rechnung getragen werden. Verifikation der meditativen Erfahrung erfolgt also durch spezifische hermeneutische Kriterien.

Damit ist auf die Gemeinschaft der Erfahrenden verwiesen, die als mehr oder minder kohärente Bezugsbasis für die hermeneutische Verifikation der meditativen Bewußtheit gelten kann.

Unter dem Gesichtspunkt theoretisch-analytischer Reflexion muß der Wahrheitsanspruch der meditativen Ganzheitserfahrung als *hypothetisch* gelten, da die durch Rationalität gegebenen Spannungen, Polaritäten usw. zwar für das erfahrende *Subjekt* gelöst werden, für die *Allgemeinheit* (und den Kosmos insgesamt) eine Lösung aber allenfalls potentiell in Aussicht steht.

W. PANNENBERG nennt dies „subjektive Antizipation“ der Vollendung und Ganzheit, die eine im Glauben durch das Gewissen vermittelte Selbst-evidenz der religiösen Wahrheit ist.²⁹ Dem zeitlichen Aspekt der *Antizipation* muß aber hier der räumliche Aspekt der *Partizipation* an die Seite gestellt werden. Beide Begriffe deuten auf den *modus* menschlicher Erfahrung, die noch an Dualität gebunden ist. Wenn PANNENBERG mit lutherischer Tradition im Gewissen das vermittelnde „Organ“ sehen will, ist damit aber noch nicht gesagt, wie das unter sozial- und individualpsychologischen Gesichtspunkten relative Gewissen den Sprung aus Dualität und Zweideutigkeit (von Gut und Böse z. B.) in die Dimension der Ganzheit vollziehen kann. Antizipierte Ganzheit wäre als selbstevidente Gewißheit wohl nur dann möglich, wenn das menschliche Bewußtsein die Möglichkeit ganzheitlicher Perzeption und Erfahrung besitzt. Diese Perzeption nennen wir hier meditative Bewußtheit. Sie ist der eigentliche Grund für die Gewißheit des Umgreifenden (H. OTT) oder die Gewißheit der Ganzheit und Vollendung (PANNENBERG).

Das Problem der Verifikation mystischer Bewußtheit muß somit im weiteren Zusammenhang der Theorie der Erkenntnis erörtert werden.

Den verschiedenen Ebenen des menschlichen Seins entsprechen verschiedene Erkenntnisweisen. Ein Beispiel subtiler Erkenntnistheorie in indischer Tradition hatten wir bereits im Kapitel 1 kennengelernt, und es soll jetzt auf unsere Fragestellung bezogen werden. Die Taittirīya-Upaniṣad entwickelt ein mehrstufiges Modell verschiedener Körper (*śarīra*) und Schichten (*kośa*) der Wirklichkeit, denen gewisse Identifikationsstufen des Bewußtseins entsprechen: Wer sich mit dem materiellen Körper (*annamaya-kośa*) identifiziert, erfährt die Welt materiell oder als Entsprechung zu seinem eigenen körperlichen Wesen. Wer sich mit der Lebensenergie (*prāṇa*) identifiziert, d. h. vor allem diese Bewußtseinsebene zum Maßstab aller anderen macht, wird als Vitalist den Ursprung aller Dinge im schöpferischen *élan vital* finden. Wer sich mit den psychischen Kräften (*manas*) identifiziert, wird dem subjektiven Idealismus zuneigen, der das mentale System des Menschen für den Grund der Wirklichkeit hält. Wer sich als reine Vernunft (*vijñāna*) begreift, setzt diese Vernunft als schöpferisches Prinzip an die Spitze. Wer sich mit der transzendentalen Erfahrung der seligen mystischen Schau (*ānandamaya-kośa*) identifiziert, wird die spirituelle Erfahrungsebene als letzte Wirklichkeit betrachten. Wer schließlich den advaitischen Grund, den *ātman*, der alle Verschiedenheit in sich aufhebt und einschließt, erfährt, erklärt die nicht definierbare Ganzheit, die als transzendente Immanenz und immanente Transzendenz erfahren wird, zur integrierten letztmöglichen Erfahrung.³⁰

Dieses Schema ist subtil und weitgespannt. Es fällt auf, daß Rationalität und Spiritualität, in der subjektiven Idee erfahrene Seinsverwirklichung und transsubjektive Ganzheitsschau usw. nicht in einem Gegensatz gesehen werden, sondern als *Stufen* an einem integralen Prozeß. Dies zu betonen ist wichtig, weil immer wieder der Fehler gemacht wird, daß man im Vergleich zwischen europäischen und asiatischen Kulturen diese oder jene Erkenntnisweise herausgreift und sie dann etwa als Gegensatz zur europäischen Rationalität begreift. Der Fehler tritt sofort zutage, wenn man den Kontext der hinduistischen wie buddhistischen (und damit asiatischen) Bewußtseinstheorie versteht.

Weiterhin ist zu bemerken, daß zwischen mystischer Schau (*ānandamaya-kośa*) und der advaitischen Erfahrung des *ātman* unterschieden wird. Dies ist ganz wichtig! Während nämlich im ersten Fall ein Bewußtseinszustand erreicht wird, der sich von anderen unterscheidet und damit relativ ist, kann die advaitische Erfahrung per definitionem von nichts abgehoben, nicht von anderen Stufen verschieden und ebenso nicht definiert sein. In ihr offenbart sich die Wirklichkeit als Eins ohne ein Zweites (*ekam eva advitīyam*). Wie kann sie dann aber überhaupt sinnvoll sein und Erkenntnis genannt werden? Wir werden darauf zurückkommen.

Um zunächst die Vielschichtigkeit etwas zu vereinfachen, werden wir das Schema der Taittirīya-Upaniṣad kürzen und etwa den Unterschied von physi-

kalischen und biologischen Strukturen wie auch den zwischen den verschiedenen Bereichen des Mentalen vernachlässigen und nun drei Ebenen analysieren:

1. Sinnliche Erkenntnis (*sensibilia*)
2. Mentale (symbolische) Erkenntnis (*intelligibilia*)
3. Spirituelle (meditative) Erkenntnis (*spiritualia*)

Was rechtfertigt diese Unterscheidung? Der seit dem 18. Jahrhundert in Europa vorherrschende Erfahrungs- und Erkenntnisbegriff hängt mit dem Erfolg der wissenschaftlichen (quantifizierenden) Methode zusammen. Er stellt eine Reduktion auf Ebene 1 dar, die alle anderen Ebenen verdrängt hat.

Das rationale Tagesbewußtsein erfährt Wirklichkeit in der Spannung von Polaritäten, die sich logisch im Satz vom Widerspruch verdichten. Die Rationalität entspricht einer zweidimensionalen Perzeption, indem sie auf dem Gegensatz von entweder – oder aufbaut und somit der Alternativentscheidung bedarf. Sie braucht die Abgrenzung, um den Gegenstand bestimmen zu können. Daraus folgt, daß sie nicht geeignet ist, jene Ganzheit darzustellen, von der die meditative Bewußtheit erfüllt ist.

Wir können uns dies an einem Beispiel verdeutlichen: Der auf eine zweidimensionale Fläche gezeichnete Würfel ist keine adäquate Repräsentation des wirklichen Würfels, die einem Beobachter, der noch nie einen Würfel gesehen hat, eine *Erfahrung* des Würfels vermitteln könnte, Obwohl einige Parameter „stimmen“, wird er nicht begreifen, auf welche Weise der wirkliche Würfel von der Projektion in die Zweidimensionalität verschieden ist.

So ist auch unsere gewöhnliche Vorstellung von Raum, Zeit, Kausalität usw. durch bestimmte mentale Konstruktionen – z. B. die euklidische Geometrie – vorgeprägt. Sie liefert nur Annäherungswerte. Das ist der Preis dafür, daß sie auf der rationalen Ebene plausibel ist. Die Riemannsche Geometrie, die mit EINSTEINS Relativitätstheorie zusammenhängt, ist umfassender. In ihr wird die Polarität von Raum und Zeit umdefiniert und zu einem Kontinuum vereint. Raum und Zeit erscheinen in kreisförmiger Struktur – und der Kreis ist das Symbol der Ganzheit. Diese Geometrie ist für das in Polaritäten operierende Tagesbewußtsein nicht vorstellbar. Die Frage ist, ob ganzheitliche meditative Bewußtheit eine Erfahrung vermittelt, die eine „transeuklidische Einheit“ vorstellbar machen könnte.

Es ist zu früh, auf diese Frage bejahend oder verneinend antworten zu wollen. Die Theologie hat sich aber dem Problem zu stellen und kann nicht fortfahren, von Zeit, Geschichte, Kausalität usw. zu sprechen, als lebten wir noch unter den selbstverständlichen Voraussetzungen cartesianischen Denkens bzw. des wissenschaftlichen Paradigmas NEWTONS. Sie muß als dialogische Theologie, wie wir sie hier zu treiben versuchen, nicht allein Standpunkte der verschiedenen „Denkformen“ (LEISEGANG) gegeneinander

abwägen, sondern nach den zugrunde liegenden *Erfahrungen* forschen.³¹ Die Aufnahme der meditativen Bewußtseinsverfahren des Ostens wie des Abendlandes in die theoretischen Überlegungen ist dabei von größter Bedeutung.

Ist also die meditative Ganzheitserfahrung eine Form von *Erkenntnis*, und wenn dem so ist, ist sie wahr?

Um hier das Argument verständlicher zu machen, müssen wir den Erfahrungsbegriff noch weiter präzisieren, indem wir ihn auf alle drei Erkenntnis-ebenen differenziert anwenden. Ich stütze mich dabei auf die vorzüglichen Arbeiten von Ken WILBER.³²

Alles Wissen gründet in Erfahrung. Erfahrung ist aber nicht nur sinnliche Erfahrung (*sensibilia*) – wie der Empirizismus behauptet –, sondern sie ist möglich auch in bezug auf *intelligibilia* und *spiritualia*. So erfahre ich nicht nur meine sinnlichen Empfindungen (*sensibilia*), sondern auch den Fluß der Gedanken, Ideen usw. (*intelligibilia*). Diese sind subtiler als sinnliche Erfahrungen, aber sie sind Erfahrungen, d. h. unmittelbare Wahrnehmungen eines direkt (aber nicht sinnlich) Gegebenen, wozu auch Gedächtnisinhalte gehören.

In ähnlicher Weise gibt es die direkte Erfahrung des Geistes durch den Geist in der Kontemplation, in Erleuchtungszuständen usw. Keiner wird bestreiten, daß ein mathematisches a priori nicht auf sinnliche Empfindung zurückgeführt werden kann und doch erfahrbar ist. Der Erfahrungsbegriff ist also sinnvoll auch außerhalb des Sinnlichen. Daraus folgt, daß die mentale Ebene nicht auf die sinnliche reduzierbar ist. Sie ist ein eigener Bereich der Erfahrung. Ebenso ist die meditative Bewußtheit nicht auf die mentale Ebene reduzierbar, sondern ist ein eigener subtilerer Bereich der Erfahrung auf der spirituellen Ebene (*spiritualia*). Dies bedarf der Begründung.

Jede Erfahrung ist ein Vorgang, bei dem ein Gegenstand und seine Wahrnehmung zu einem Akt der Subjekt-Objekt-Kontinuität verschmelzen: das *Haus*, das ich sehe, und das *Sehen* des Hauses sind in der *Wahrnehmung* eins. Das heißt, daß Daten in der sinnlichen Erfahrung *direkt* ergriffen werden, und das gilt auch in bezug auf die symbolisch/sprachlich vermittelte (*intelligibilia*) wie spirituelle Erfahrung (*spiritualia*). Im symbolisch-mentalenen Wissen wird z. B. die *Bedeutung* des Wortes „Haus“ nicht aus der Folge des sinnlichen Eindrucks der Buchstaben H-a-u-s abgeleitet, sondern unmittelbar als symbolischer Gesamteindruck aufgenommen, der zwar durch das sinnliche Datum kommuniziert wird, grundsätzlich aber eine verschiedene Qualität ist. Ähnlich ist es bei der meditativen Ganzheitserfahrung, deren Komplexität größte Verschiedenheit erlaubt, wobei aber in jedem Fall die Unmittelbarkeit und Unableitbarkeit der Erfahrung entscheidend ist.

Die Unterscheidung der drei Ebenen (*sensibilia* – *intelligibilia* – *spiritualia*) ist wichtig, um sowohl die Einheit als auch die Differenzen im Verifikationsverfahren für eine bestimmte Erfahrung zu verstehen. Für die me-

thodisch einwandfreie Verifikation sind drei Charakteristika allen drei Ebenen gemeinsam:

1. der Nachvollzug einer vorgeschriebenen Methode;
2. das Begreifen der aus (1) gewonnenen Daten;
3. die Prüfung der Resultate an den Ergebnissen anderer Forscher, d. h. der Konsensus der Gemeinschaft

Wir finden hier im Prinzip W.T.STACE's Argumente des Konsensus und der Ordnung wieder, aber in einem präziseren theoretischen Rahmen.

Die *konkrete* Methodologie, d. h. die Anwendung der genannten drei Charakteristika auf die drei verschiedenen Ebenen der Erkenntnis, ist aber jeweils verschieden. Hinsichtlich der *sinnlichen Erfahrung* handelt es sich um Gegenstände. Die übliche Verifikationsmethode ist das wiederholbare Experiment sowie die Vorhersagbarkeit des Ergebnisses. Hinsichtlich der *mental*en Erfahrung handelt es sich um Symbole, Sprache, Konzepte, Werte usw., deren *Bedeutung* erkannt werden soll. Die Wahrheit einer Bedeutung hängt an der intersubjektiven hermeneutischen Struktur. Ihre Verifikation geschieht im Konsensus der Gruppe derer, die an einem bestimmten Symbolsystem oder zumindest seinen Prämissen partizipieren. Man ist *Teilhaber* an einer gemeinsam akzeptierten Symbolik, wenn man die Wahrheit gegebener *intelligibilia* erkennt oder anerkennt. Intentionalität, Werte, Bedeutungen, intersubjektive Strukturen usw. sind gegebene mentale Phänomene, die *direkt* erfahrbar und durch hermeneutische Methoden in der Gemeinschaft der Menschen verifizierbar sind. Sie sind subjektiv, insofern sie sich auf den mentalen bzw. subjektiven Bereich der Wirklichkeit beziehen. Sie haben aber transsubjektive Struktur und können gegenüber anderen Daten überprüft werden.

Intersubjektives Verstehen ist universal und natürlich auch für den Austausch der Empirizisten untereinander vorauszusetzen. Es beruht auf der geordneten, reproduzierbaren und intersubjektiven Struktur der *intelligibilia*. Diese unterliegen einem experimentellen Test (der Akkumulation und Verifikation von Daten), der ebenso zwingend ist wie der empirische. Beide Erkenntnisweisen beruhen auf dem Dreischritt von experimenteller Anweisung, Sammlung von Daten und Prüfung der Resultate gegenüber anderen Resultaten.

Der empirische Test für *sensibilia* ist allerdings viel einfacher, denn er beruht auf der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, während der Test für *intelligibilia* zwischen *gleichwertigen* Subjekten oder Symbolen stattfindet. Subjekte bzw. Symbole (Sprache) reagieren aber aufeinander, sie agieren *mit*, so daß der berühmte hermeneutische Zirkel entsteht. Reziproke Beziehungen komplizieren die Strukturen ungemein. Objekte dagegen werden abstrahiert und als passive Gebilde betrachtet, *an* denen wir handeln. Dieser Unterschied bedeutet aber keineswegs, daß alle Erkenntnis auf *sensibilia*

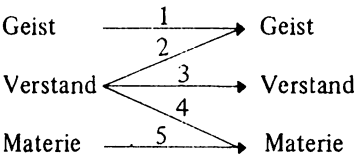
zurückgeführt werden kann oder muß, um als wahr gelten zu können. Ein Beispiel: ein mathematischer Satz ist wahr, wenn er einer inter-symbolischen Logik gehorcht, nicht wenn er sinnlicher Evidenz entspricht. Bei der mentalen Erkenntnis stehen nicht Bewußtsein und Materie (*sensibilia*), sondern Bewußtsein und Bewußtsein (*intelligibilia*) einander gegenüber. Bei der sinnlichen Erkenntnis handelt es sich strukturell um einen Monolog, bei der mentalen Erkenntnis um intersubjektiven Dialog.

Auch für die meditative Ganzheitserfahrung (*spiritualia*) gilt der allgemeine Dreischritt zur Verifikation (experimentelle Anweisung – Sammlung von Daten – Überprüfung gegenüber anderen Erfahrungen) uneingeschränkt. Meditatives Wissen ist experimentelles Wissen, denn der Meditierende folgt bestimmten erprobten Anweisungen, um sich in den Zustand zu versetzen, der Voraussetzung für das Auftreten der Erfahrung ist (geistige Ruhe, Konzentration usw.). In der Kontemplation selbst werden die Daten gesammelt, insofern die meditative Ganzheitserfahrung *bewußt* wahrgenommen und verarbeitet wird. Die Prüfung erfolgt gegenüber dem Guru oder den Schriften der Tradition, d. h. in einem hermeneutischen Verfahren.

Es käme aber hinsichtlich der *spiritualia* einer Konfusion der Kategorien gleich, wollte man die Verifikation der Erfahrung *rational* leisten. Die *ratio* kann durch Analogie, Negation und Paradox auf das die Polaritäten vereinigende Ganze, d. h. den transrationalen Bereich, *hinweisen*, sie kann ihn aber nicht *erfassen* und deshalb auch nicht verifizieren, da es sich um verschiedene Erkenntnisweisen unterschiedlicher Subtilität handelt. Das Instrument der Verifikation ist hier demnach nicht der Verstand sondern die Kontemplation. Der Beweis ist direkt und nicht begrifflich vermittelnd.

Meditative Erfahrungen, so können wir folgern, genügen einem nicht-reduktionistischen Erfahrungsbegriff. Ob man hier allerdings den Wissenschaftsbegriff anwenden will, hängt an der Definition, und das Problem ist bereits hinsichtlich der zweiten (mental) Ebene, d. h. bei Hermeneutik, Geschichte, d. h. den „Geisteswissenschaften“ nicht erst seit DILTHEY umstritten.

Wir können zusammenfassen: Die sinnlichen, mentalen und spirituellen Ebenen der Erkenntnis entsprechen den Wirklichkeitsebenen von Materie, Verstand und Geist. Jede Ebene kann auf sich selbst wie auf die anderen bezogen sein:



Ebene 5 (Materie → Materie) bedeutet sinnlich-materielle Aktion und Reaktion (*prärrational*).

- Ebene 4 (Verstand \longrightarrow Materie) produziert empirisch-analytisches Wissen (*rational*).
- Ebene 3 (Verstand \longrightarrow Verstand) ist hermeneutisches und phänomenologisches Wissen (*rational*).
- Ebene 2 (Verstand \longrightarrow Geist) ist das Denken des Verstandes *über* den Geist, was zu Paradoxen führt (*rational*).
- Ebene 1 (Geist \longrightarrow Geist) ist direkte spirituelle (meditative) Erfahrung (*transrational*) bzw. *Resonanz* im Geist, der zu sich selbst zurückkehrt und Subjekt/Objekt – Spaltung überwindet (HEGEL).

Jede Ebene bezeichnet ein reales Feld der Erfahrung. Jede Art der Erkenntnis hat ihre eigene Methodologie im Rahmen der grundsätzlichen Struktur von: Anweisung zum Experiment – Begreifen der Daten – Prüfung gegen andere Resultate (Kommunikation). Jeder Erkenntnisebene muß ein eigenes Verifikationsverfahren zugeordnet werden: Ebene 4 arbeitet mit dem klassischen naturwissenschaftlichen Experiment. Ebene 3 erlaubt hermeneutische Überprüfbarkeit, die eine Gemeinschaft der Interpreten voraussetzt. Ebene 1 kennt als Test ebenfalls die transsubjektive Übereinstimmung und interpretative (holistische) Ordnung.

Nach diesem Modell ist Erkenntnis nicht nur mentales Wissen, sondern umfaßt auch prärationale Reaktion wie transrationale Resonanz. Wissen ist damit letztlich Übereinstimmung mit den „Rhythmen“ des Ganzen, jeweils gespiegelt auf die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit, die dann *relativ* eigenen Strukturen folgen. Wissen ist Resonanz.

Von spiritueller Wissenschaft (Ebene 2), die theoretische Konsistenz und Eindeutigkeit erlangen könnte, kann aber kaum gesprochen werden, da der Verstand zwar die unter ihm liegende Ebene des Materiellen wie auch die ihm eigene Domäne des Mentalen erfassen kann, nicht aber den Geist, der den Verstand transzendiert. Paradoxe, Analogien und Negationen sind die verschiedenen Möglichkeiten, auf die meditative Erfahrung (Ebene 1) hinzuweisen, Ganzheit als *coincidentia oppositorum* auch begrifflich zu antizipieren (Ebene 2) und letztlich im Schweigen alle Begriffe zu transzendieren.

Trinitarisches Ganzheitsbewußtsein

Meditatives Ganzheitsbewußtsein im höchsten/tiefsten (!) Sinne steht jenseits aller Polarität (wie die Polaritäten transzendierende hoch-tief-Symbolik bereits andeutet) und umgreift damit alle anderen Ebenen, durchdringt sie in subtiler Weise und erzeugt die Transformation der *gesamten* Lebens- und Erfahrungswirklichkeit. Dieses Ganzheitsbewußtsein steht nicht in komplexem Verhältnis zu den anderen Erfahrungsebenen, wie gelegentlich behauptet wird, sondern umgreift sie integrativ. Es ist eine andere Qualität, d. h. nicht ableitbar aus einem Stufenweg psychischer Entwicklung. Meditatives Ganzheitsbewußtsein ist nicht erweitertes, sondern transformiertes Be-

wußtsein. Wir kommen damit auf das *ekam eva advitīyam* (eins ohne ein zweites) zurück, das per definitionem grenzenlos ist. Das Bewußtsein als Ganzheit kann nicht begrenzt sein, so Dualität ausgeschlossen sein soll.

Wenn die Erfahrung keine Grenze hat, kann sie nicht eine *bestimmte* Bewußtseins Erfahrung sein, die man zu einer gewissen Zeit und unter bestimmten Umständen erlangen könnte, nachdem man über sie vorher nicht verfügt hatte. Man kann sie weder haben noch erlangen usw. Das Wesen dieser Erfahrung bestünde dann darin, daß man sie nicht machen kann!

Diese Absurdität ist natürlich längst erkannt worden, und die hinduistische wie buddhistische Philosophie hat sich mit ihr auseinandergesetzt. Wohlge-merkt, es geht nicht um die *Aussagbarkeit* oder Interpretation der Erfahrung, sondern um das Wesen der Erfahrung selbst. Da man *ātman* ist, kann man ihn nicht erlangen. Vor jedem „Erlangen“ wäre der *ātman* als *das* Subjekt immer schon da.

Offensichtlich gibt es aber einen Unterschied zwischen erleuchteten Menschen und solchen, die sich mit der sinnlichen und/oder mentalen Sphäre identifizieren, den mit epistemologischen Kategorien zu erklären nicht hinreichend wäre, zumal ja die Differenz von Ontologie und Epistemologie im *ekam* überwunden sein soll.

Das Problem ist wohl nur dann lösbar, wenn das *ekam eva advitīyam* nicht als Feststellung, sondern als sich selbst vollziehender Prozeß verstanden wird, d. h. wenn *im* Absoluten eine Dynamik anerkannt wird. Genau das möchte man im Advaita Vedānta allerdings vermeiden, wohl aber ist es der Kerngedanke der Perichorese in der christlichen Trinität. Das meditative Ganzheitsbewußtsein ist dann unmittelbare Teilhabe an dem *Eins-werden* der verschiedenen Aspekte der Wirklichkeit wie auch der verschiedenen Bewußtseins-ebenen. Man ist niemals in der Ganzheit angekommen, auch nicht in tiefster Kontemplation, sondern stets in ihren Vollzug *hineingenommen*. Polarität und Dualität, die sich auf der mentalen und sinnlichen Ebene zeigen, werden nicht aufgelöst, sondern überformt in beständig sich vollziehender Ganzheit. Meditatives Ganzheitsbewußtsein ist die Überformung der Dualität durch das Ganze. Advaita ist Prozeß, nicht Resultat. Gott und Mensch sind eins, aber nicht identisch. Sie sind im zeitewigen Einswerden. Dieser Sachverhalt wird im Symbol der trinitarischen Perichorese angeschaut.

Die Trinitätslehre kann als Versuch gelten, die Erfahrung dieses dynamischen Ganzheitsbewußtseins auszusagen und damit die Einheit der Wirklichkeit im Symbol darzustellen. Man muß unterscheiden zwischen

1. Ganzheit, die sich auf die Interrelationalität der empirischen Welt bezieht, und
2. Ganzheit, die das transzendente Mysterium der Einheit *jenseits* und gleichzeitig *in* jeder erfahrbaren Wirklichkeit

bezeichnet. Diese Unterscheidung bezeichnet den qualitativen Unterschied

zwischen den Ebenen 2–5 und Ebene 1 in bezug auf die oben (S. 172) dargestellte Epistemologie. Die Unterscheidung gründet in dem Paradox, daß Gott gleichzeitig und unter denselben Umständen als *Grund* und als *Ziel* der Wirklichkeit aufzufassen ist.³³ Dies kann so veranschaulicht werden: Man stelle sich die Wirklichkeit als eine Leiter der kosmischen Evolution vor. Gott wäre dann nicht nur die höchste Sprosse der Leiter, sondern auch das Material, aus dem sie gefertigt ist, auch die formative Gestalt sowie der transzendente Grund, der alles ermöglicht.

Für den Verstand ist diese Einheit nicht widerspruchsfrei erkennbar. Sie ist aber in der Ganzheitserfahrung, von der wir hier sprechen, unmittelbar gegeben, dann nämlich, wenn das Ich überwunden und von dem einen Subjekt (Gott, Christus, *ātman* usw.) erfüllt wird: des Menschen Geist wird in den Heiligen Geist aufgenommen, und der Heilige Geist reflektiert und verschmilzt nichtdual in den menschlichen Geist. Es ist dies die „Überformung“, von der die Mystiker sprechen. Beide werden vollkommen vereint, aber sie fallen nicht in lebloser Identität zusammen. Identität und Nicht-Identität werden vielmehr eins. Dieser einende Prozeß *im Geist durch* den Sohn *zum Vater* hin ist das christliche Symbol für Ganzheit. Man könnte auch von Erleuchtung als Prozeß an der Partizipation in Gott sprechen.

Die trinitarischen Unterscheidungen erwachsen aus Vorgängen, die konstitutiv für die Wirklichkeit des personalen Selbst sind, nämlich Wissen und Lieben. Das völlige Eingehen eines Bewußtseins in ein anderes, ohne dabei ausgelöscht zu werden, ist die trinitarische Perichorese, und dieser Akt ist konstitutiv für *jede* personale Beziehung.³⁴ Wenn der letzte Grund der Wirklichkeit den Charakter eines bewußten Selbst hat – was auch im indischen *saccidānanda* impliziert ist –, *muß* dieser als eine derartige Einheit in Selbstdifferenzierung gedacht werden. Es ist ein transpersonales Geschehen, das die Momente des Personalen impliziert. Wir haben damit ein Symbol von Einheit, das *alle* möglichen Explikationen der Wirklichkeit einschließt, jede Reduktion überwunden hat und deshalb im umfassendsten Sinn holistisch zu nennen ist.

Zusammenfassend können wir festhalten, daß das Symbol der Trinität vor allem dreierlei besagt:

1. Die Einheit der Wirklichkeit ist gleichzeitig *jenseits* und *in* jeder Erfahrung. Die Erfahrung dieses Paradoxes hängt an der Bewußtseinsintensität oder am Grad der Partizipation an Gott. Das Absolute ist *in* allen Erfahrungen, denn es gibt nichts, das nicht Explikation oder Manifestation dessen wäre, was wir absolut nennen. Es ist *jenseits* jeder möglichen Erfahrung, da es als Ziel der Wirklichkeit vollkommen transzendent in bezug auf alle Dualität ist, die (wie z. B. die Spannung von Bedingtem und Unbedingtem) Erfahrungswirklichkeit konstituiert. Das Absolute ist nicht die Summe aller Teile, sondern die Einheit von Teil und Ganzem.

2. Die Einheit der Wirklichkeit drückt sich in und durch alle materiellen wie geistigen Prozesse aus. Die Einheit der Trinität legt nahe, eine nicht-duali-

stische Beziehung von *Sistenz* (Vater), *Ek-sistenz* (Sohn) und *In-sistenz* (Geist) zu denken, die alle partiellen Prozesse, die sich auf verschiedenen Wirklichkeitsebenen abspielen, integriert. Da der Grund der Wirklichkeit Bewußtsein bzw. personales Selbst ist, kann geschlossen werden, daß die manifeste Wirklichkeit in je unterschiedlichem Maße an der Natur dieses Grundes Anteil hat. Deshalb ist der Dualismus von Geist und Materie aufgehoben. Wir können die Wirklichkeit vielmehr als graduelle Manifestation von Bewußtsein betrachten. Der Grad der Interaktion zwischen Teilen und Individualitäten mit dem Ganzen oder das „Sein-in-und-aus-dem-anderen“ bezeichnet den Grad der Partizipationsverwirklichung am Einen Bewußtsein.

3. Die Einheit der Wirklichkeit wird erkannt durch den Akt der Partizipation an ihrer innersten Natur. Diese Natur ist Perichorese, d. h. Einheit in Unterschiedenheit bzw. der Prozeß des Einswerdens komplexer Strukturen. Gott hat seine Einheit *in* diesem Prozeß, weshalb mir die Rede von einem „Gott über Gott“ (ECKHART, TILLICH), d. h. eine die trinitarische Dynamik überbietende statische Einheit, nicht sinnvoll erscheint. Gott ist jenseits der Zeit und zugleich in ihr, d. h. er erstarrt nicht in bewegungsloser Identität. Die verschiedenen Wesen partizipieren in unterschiedlichem Grade an der trinitarischen Perichorese, d. h. sie befinden sich auf unterschiedlichen Ebenen der Verwirklichung ihrer wahren Natur. Ihre Natur ist wesentlich *Kenōsis*, d. h. ständige Entäußerung ihrer ichhaften Selbigkeit in die Erfüllung in und aus dem anderen. Personalität ist Relationalität. Vollkommenheit wäre dann erreicht, wenn die gesamte Wirklichkeit völlig in den trinitarischen „Tanz“ eingestimmt ist bzw. in Harmonie mit dem Rhythmus der Trinität – der ihr eigener Rhythmus ist – ihr Wesen verwirklicht. Vollkommenheit ist ungebrochene Resonanz in Gott.

Wege zur Erfahrung: Gebet – Yoga – Meditation

Wie im fünften Kapitel ausführlich dargestellt, ist die nicht-dualistische Welt-sicht des Advaita Vedānta mit einer bestimmten Meditationspraxis verbunden, die in Europa zunehmend Interesse findet. Die christlichen Kirchen stehen oft skeptisch zu Versuchen, östliche Meditation und Yoga in die christliche Praxis einzubeziehen, weil damit die personale Begegnung mit Gott im Gebet nicht ernstgenommen würde und außerdem der alte Versuch des Menschen, sich die Erlösung durch Selbstverwirklichung zu erzwingen, erneut heraufbeschworen wäre. Mit dem zweiten Argument wollen wir uns im nächsten Kapitel beschäftigen, um zunächst aufgrund der bisherigen theologischen Analyse die Frage nach dem Verhältnis von Gebet und Meditation aufzugreifen.

Wer betet und/oder meditiert, wird auf das Problem der menschlichen Rezeptivität im spirituellen Bereich stoßen. Im Vedānta handelt es sich bei der Meditation weniger um die Übung zur Erfahrung eines Fremden, das zu einem bestimmten Zeitpunkt in den Erfahrungsbereich des Menschen eintritt, sondern um *Gewahrwerden* dessen, was den Menschen schon immer umfängt.

Das ist im christlichen Zusammenhang kaum anders, wenngleich die lateinische Tradition der Kirche die Distanz zu Gott gelegentlich einseitig hervorgehoben hat bis hin zum überzogenen Begriff des „Ganz Anderen“ in der „Dialektischen Theologie“. Insofern der christliche Glaube trinitarisch ist, wird aber deutlich, daß Gott in seinem Wesen als *Schöpfer* kaum anders als das *immerwährende Umfassende* erfahren wird, und von AUGUSTIN über die Mystik bis zu LUTHER ist diese Überlieferung nie abgerissen. In der *Erlösung* geht es um ein Ereignis, das geschehen und das heißt immer und überall als Angebot gegenwärtig ist, um in der *Heiligung* durch die universale Kraft des Geistes akualisiert zu werden. Der Geist *ist* gegenwärtig; Gottes Gnade *ist* da. Der spirituelle Erfahrungsweg besteht darin, durch Glaube, Liebe und Hoffnung für die heilende, d. h. ganz machende Kraft Gottes *rezeptiv* zu werden. Glaube ist die Entdeckung des Grundes der Existenz, d. h. Gewährwerden dessen, was in Wirklichkeit ist. Zumindest strukturell besteht hier also eine Entsprechung zwischen den Erfahrungen der Wandlung oder *metanoia* im Vedānta und im Christentum.

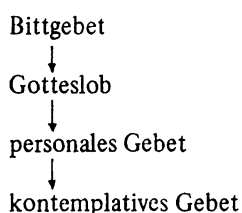
Das Problem des Menschen ist nicht, daß er einsam, verlassen und gottlos *ist*. Die Tragik besteht vielmehr darin, daß er des Heils nicht *gewahr* ist. Gewährsein ist aber nicht bloß ein kognitiver Akt, sondern die Veränderung der Grunderfahrung des Menschen, die *alle* Aspekte des Menschlichen überformt. Gewährwerden Gottes – im Sanskrit *vidyā* – darf nicht auf intellektuelle Einsicht reduziert werden, sondern ist *metanoia*. Dieser Verkürzung ist allerdings nicht nur das neuzeitliche Christentum erlegen, sondern ähnliche Probleme begleiten auch die Geschichte des Vedānta in Indien. In diesem Gewährwerden oder Erwachen werden nicht Bewußtseinsinhalte verändert, sondern die Bewußtheit als solche erscheint in einem umfassenderen Bezug. Es bedarf keiner Erörterung, daß auch im Christentum die Metapher des Erwachens (γρηγορεύει!) für den Augenblick der *metanoia* benutzt wird (Eph 5,14; Mt. 24,42 u. a.).

Der Grund für die normalerweise gebrochene Erfahrung bzw. sündhafte Wirklichkeit des Menschen überhaupt liegt nicht in Gott, sondern im Menschen, der zur Wahrheit/Wirklichkeit (im Sanskrit *ein* Begriff: *sat*) nicht durchdringen kann auf Grund der Abgespaltenheit seines Bewußtseins, die durch den ichhaften Eigenwillen gegen Gott (biblisch: Ungehorsam) verursacht ist. Der Mensch ist deshalb nicht rezeptiv bzw. vom Geist ergriffen. Er projiziert vielmehr ständig Wünsche und egozentrische Antriebsstimuli auf die Wirklichkeit. Diese Fehlhaltung kann als *ideell greifend* bzw. als kognitive Aggressivität charakterisiert werden. Der Methodik der Naturwissenschaften ist es gelungen, die Ursachen für diese fehlerhafte Perzeption weitgehend auszuschalten, aber nur in ihrem begrenzten Bereich. In den personalen Beziehungen, in allen Wert- und Sinnfragen usw. wird das Problem nur umso gravierender. Die Folge davon ist, daß der Mensch nicht mehr im Rhythmus mit dem Einen lebt, sondern Disharmonie erzeugt. Er verfehlt

die holistische Perspektive und bleibt gefangen in einer „provinziellen Perzeption“, die den sinnlichen, intellektuellen, desiderativen und emotionalen Bereich betrifft, das heißt: der Mensch ist Sünder.

Um wieder in Kontakt mit dem „Rhythmus Gottes“ zu kommen bzw. um rezeptiv für die Wirklichkeit des *Ganzen* zu werden, betet der Mensch. Gebet ist wesentlich eine Form der menschlichen Rezeptivität für das Umgreifende. Das Gebet ist ein Stufenweg, der durch Erfahrung im Beten gelernt wird.

Die christliche Tradition kennt viele verschiedene Möglichkeiten, Gebetsformen zu unterscheiden und einem Stufenweg vom Äußerlichen zum Innerlichen zuzuordnen. Wir wollen hier nicht verschiedene Modelle vorstellen, sondern ein sehr allgemeines Schema entwerfen, in das sich mehr oder weniger alle Formen des Gebetes sinnvoll eingliedern lassen:



1. Am Anfang steht meist das *Bittgebet*, das aus der Schwachheit und Bedürftigkeit des Menschen erwächst. So wie der neugeborene Säugling nach der Mutter schreit, darf der Christ mit Jesus das einfache „Abba“ ausrufen, in dem sich gleichzeitig der eigene Mangel wie die Erwartung der Erfüllung artikulieren. Dieses Gebet bringt die Alltagserfahrung vor Gott und in den Gesamtzusammenhang des Lebens. Gott wird als *Außenstehender* angerufen, und die Vorstellung des Betenden ist zweifellos geprägt von frühkindlichen Erfahrungen mit Mutter und Vater. Das Bittgebet impliziert die Relationalität von Gott und Mensch. Es ist mehr an „Dingen“ interessiert als an Gott selbst und zeugt von einem mehr oder minder naiven Egozentrismus des Bittenden. Die diesbezügliche Warnung Jesu (Mt 6,7–8.25ff.) hat in der *praxis pietatis* kaum Gehör gefunden. Eine Sonderform des Bittgebetes ist allerdings die Fürbitte, bei der altruistische Motive entscheidend sind. Auch hier aber ist Gott ein von außen eingreifender Wunscherfüller.

2. Auf der Grundlage der Erfahrung mit dem Bittgebet dringt der Mensch zum Dankgebet oder *Gotteslob* vor. Dieses Gebet ist weniger Ausdruck der Bedürftigkeit, sondern der erfahrenen Fülle und Freude, die der Mensch empfangen hat. Auch hier wird Gott noch äußerlich erfahren, doch tritt der Beter schon in einen Bereich der inneren Erfahrung ein, indem er verspürt, daß die Freude und das Lob nicht nur eigene Stimmungen sind, sondern von Gottes Geist inspirierte Gnadenwirkungen. Gott erscheint aber noch als ein „Er“, d. h. ihm wird in der dritten Person vor allem Respekt und Achtung gezollt.

3. Im *personalen Gebet* verstärkt sich das Gefühl der Kraftwirkung durch den Geist. Gott wird zu einem „Du“. Diese Stufe des Betens entspricht der Ich-Du-Erfahrung von Gott und Mensch, die Martin BUBER so eindrucksvoll dargestellt hat. Gott ist hier nicht mehr äußere Vorstellung, Bild o.ä., sondern lebendiger *innerer* Partner, der mit dem Beter in einen *inneren Dialog* eintritt. Der Mensch erlebt spontan die Fülle, die in ihn geflossen ist und im Austausch mit der inneren Gegenwart Gottes tätig regeneriert wird. Obgleich Gott nun als *innerliche Kraft* ganz und gar gegenwärtig ist, wurzelt die Intimität der Begegnung in einer *Dualität*. Der Beter sucht auf dieser Stufe nichts anderes als die Gemeinschaft mit Gott; alle „Dinge“ sind völlig sekundär geworden. Wenn die Versenkung tief genug ist, wird die Gegenwart des Du aber so stark an Kraft gewinnen, daß sie das Ich des Beters ganz und gar bestimmt. Die Dualität, d. h. der Subjekt-Objekt-Gegensatz, beginnt zu schwinden. Aus dem Erlebnis der innigen Verbindung zu einem personalen Gegenüber erwächst allmählich die Erfahrung der *trans-personalen Lebenseinheit*. C. ALBRECHT³⁵ zitiert ein altes Kirchengebet, in dem die überklare Seligkeit dieses Zustandes angedeutet ist: *Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris et flammam aeternae caritatis*. Weitere Beispiele aus der christlichen Literatur wie aus den Gebetbüchern aller Religionen könnten Bände füllen. Doch diese Erfahrung leitet über und gehört schon eigentlich zur nächsten Stufe: der kontemplativen Einung des Bewußtseins.

4. Das kontemplative Gebet beginnt und endet im Schweigen. Das beginnende Schweigen ist eine Ruhe des Geistes und erfäßt zunehmend den gesamten Menschen. Dadurch erhöht sich die spirituelle Rezeptivität in unvergleichlicher Weise. Wenn alle Inhalte der Vorstellung geschwunden sind und der Geist konzentriert in sich selbst ruht, geschieht eine plötzliche oder allmähliche Transformation des Bewußtseinsgrundes.

In den Anfangsstadien des kontemplativen Gebetes ist der Geist gewöhnlich auf Gott bzw. Jesus konzentriert, d. h. ein gegenständlicher Inhalt erfüllt das Bewußtsein. Die Konzentration dringt aber so tief und vollkommen in Jesus ein, daß dieser als Gegenstand verschwindet. Das eigene Wollen und Erkennen verschwindet ebenfalls, d. h. die tagesbewußte Dualität löst sich auf. Subjekt des Geschehens, das Liebeserkenntnis ist, ist jetzt allein das Bewußtsein Jesu. Alles wird in „seinem Licht“ wahrgenommen, als wäre man durch das enge Tor gebündelter Konzentration in einen neuen Raum getreten, in dem sich die Welt der Vielheit wieder auftut, aber in der Perspektive ihrer Einheit.

Eigentümlicherweise verschwindet aber dabei das *eigene* Bewußtsein *nicht*. Man weiß wohl, daß man noch ein eigenes Selbst ist, aber völlig mit Jesus zusammengefloßen. Es ist, als ob zwei Bewußtseins, d. h. Personalitätszentren, in *einem* Lebensprozeß zusammengewachsen sind. Die Antriebskräfte für alle psychisch-mentalen Aktivitäten sind mit der göttlichen Kraft vereint, synchronisiert und gleichsam in denselben Rhythmus gebracht.

In der zweiten Phase des kontemplativen Gebetes kann sich eine weitere Vertiefung der Einheit mit Gott in der Versenkung ereignen. Man sieht die Wirklichkeit jetzt nicht nur in einem anderen Licht, sondern sieht dieses Licht „von der Innenseite“, oder anders ausgedrückt: Jesu Bewußtsein überformt nicht nur das Bewußtsein des Betenden, sondern die gebündelte Bewußtseinskraft ist so vollkommen in das göttliche Bewußtsein eingedrungen, daß es Jesus erfährt, wie er sich selbst erfährt, d. h. als Zentrum in der innertrinitarischen Liebe, in diesem Prozeß des Sich-völlig-in-Gott-gebens. Gott ist in keiner Weise mehr Objekt, sondern es ist nur noch reine Subjektivität, die sich in sich selbst reflektiert und somit erfährt. Wiederum verschwindet aber das eigene Selbst nicht, sondern es erhält seine Fülle in dieser vollkommenen Liebeseinheit, die Vorwegnahme der Partizipation an der göttlichen Natur (2 Petr 1,4) ist. In dieser Einheit sind weder zwei noch eins, sondern die eigentümliche nicht-dualistische Perichorese.

Die zunächst im dualistischen Bereich beginnende personale Erfahrung drängt über sich selbst hinaus in eine transpersonale Nicht-Dualität kraft ihrer eigenen Dynamik. Der komplexe Nicht-Dualismus ist das Charakteristikum der erfüllten personalen Gemeinschaft.³⁶ Hier ist das eine Sein vollkommen seiner selbst bewußt in der Kommunion mit sich selbst, die als Herrlichkeit, Schönheit und Seligkeit erscheint – *saccidānanda*. Im kontemplativen Gebet wird die Schwachheit des Menschen in Stärke verwandelt, denn die Kraft des Heiligen Geistes ist die Erfüllung authentischen Menschseins. Das vollkommen geeinte Bewußtsein ist somit keineswegs als totes Nichts in sich selbst zusammengefallen, sondern es integriert in der kontemplativen Rezeptivität die *gesamte* Wirklichkeit, das heißt es erfährt die *Einheit der Wirklichkeit*.

In dieser oder ähnlicher Weise haben viele große Lehrer des Gebetes ihre eigene Erfahrung beschrieben. Jesus selbst betete nächtelang (Lk 6,12) mit solcher Intensität, daß physische Veränderungen an ihm wahrnehmbar waren (Lk 22,44). Alles was ist, ist, indem es in Gott an dessen Leben teilhat. Dies ist die innertrinitarische Kreativität, derer Jesus so vollkommen gewahr wurde, daß er sich – auf dem Hintergrund jüdischer Vorstellungen – als „Sohn Gottes“ erfuhr (Joh 14,10–11.16; 15,10.26; 16,25; 17,5 u. a.). Gebet bedeutet, sich dieser Präsenz Gottes vollkommen aufzuschließen, so daß schließlich die Teilhabe am innertrinitarischen Leben möglich wird (Joh 17,21ff; 2 Petr 1,4). Letztlich ist diese Teilhabe Vollendung der gesamten Schöpfung, wobei das Neue Testament gelegentlich die Vorstellung entfaltet, daß Jesus *in* Gott ist, die Gläubigen *durch* Jesus *in* Gott, die anderen Menschen *durch* die Christen auf Jesus hin *in* Gott und schließlich die gesamte Schöpfung *durch* die erlöste Menschheit in Jesus *in* Gott ist (1 Kor 15,23–28; Joh 17,20ff.; Rm 8,20–23 u. a.).

Für AUGUSTIN wie für LUTHER war Gott der Seele „inwendiger“ als sie sich selbst ist. Und besonders TERESA VON AVILA wie auch JOHANNES VOM KREUZ bezeugen die nicht-dualistische Erfahrung im kontemplativen Gebet in eindrucksvoller Weise. Für TERESA ist bereits das Bittgebet ein

erster Schritt zur höheren Vereinigung mit Gott, denn das bloße Aufsagen von Worten ohne Meditation und Konzentration auf Jesus bzw. Gott sei ohnehin unfruchtbar.³⁷ Ihr Ideal ist, die meditative Konzentration mit dem vokalen Gebet zu verbinden, zumindest für den Beginner.³⁸ Gebet ist für sie die Sprache der Liebe. Sammlung und Selbsterfahrung sind dabei wichtige Schritte auf dem Wege zur gnadenhaft *eingegossenen Sammlung*, dem Gebet der Einheit und der schließlich das gesamte Leben überformenden Erfahrung der mystischen Hochzeit, die nichts anderes als der Ausdruck der *einwohnenden trinitarischen Liebe* ist.³⁹

Konzentration ist also nicht nur eine gute Hilfe für das ansonsten dualistisch verstandene Gebet, sondern sie ist eine *Stufe* auf dem Weg des Betens, der zur Einheit mit Gott führt. Dies wird noch deutlicher, wenn man des Paulus' Ermahnung zum *unablässigen Gebet* bedenkt (1 Thess 5,17; Eph 6,18). Gebet ist demnach nicht Teilbeschäftigung für den Christen, sondern eine das *gesamte* Leben durchdringende Grundhaltung. Doch wie ist dies zu erreichen? Genau hier liegt der unschätzbare Wert von Yoga und Meditation⁴⁰ für die geistliche Praxis jedes Menschen, selbstverständlich auch des Christen.

Meditation ist der geistige Aspekt des ganzheitlichen spirituell-psychosomatischen Yoga-Weges. *Yoga* (Sanskrit *yuj*: verbinden) bedeutet Sammlung, Integration, Vereinigung verschiedenen Aspekte und Polaritäten. Das normale rationale Tagesbewußtsein erlebt die Wirklichkeit allzuoft unzusammenhängend, desintegriert und darum nicht in Harmonie. Die Folge davon ist Identitätsverlust und Angst, was wiederum eine Wurzel der Aggression ist, welche die Desintegration nur verstärkt. Dieser Kreis wird zu einem Teufelskreis. Besonders der heutige Mensch wird dem im Blick auf seine eigene Lebenspraxis ohne weiteres zustimmen können, und die Zunahme psychosomatischen Leidens ist nur Ausdruck einer viel tiefer liegenden Krankheit. Im Yoga hat man nun nicht nur den Menschen, sondern die gesamte Wirklichkeit als leiblich-geistige Einheit verstanden, als einen universalen ökologischen Organismus, den es zu integrieren und dessen Harmonie es zu hüten gilt. Dies ist geradezu *die* Aufgabe des Menschen, der damit mehr oder minder direkt dem gesamten Kosmos verantwortlich ist. Für den Yogi ist diese Aufgabe realistisch, da er nicht an ein von Gott verlassenes Chaos glaubt, sondern die Wirklichkeit als durch göttliche Kräfte geordnete Ganzheit wahrnimmt, wenn auch durch die Schuld und Unwissenheit des Menschen (*avidyā*) Disharmonie erzeugt wird.

Am Anfang steht also auch für den Yogi der Glaube (*śraddhā*) an die Güte Gottes bzw. an die im Verborgenen wirkende und zur vollen Offenbarung noch kommende Harmonie der Wirklichkeit. Dies wird in den offenbarten Schriften (*vedas*) so bezeugt und von den erfahrenen Meistern (*guru*, *ṛṣi*) der Vergangenheit wie der Gegenwart durch eigene authentische Erfahrung bestätigt. Der Yogi muß lernen, zunächst zu hören (*śravaṇa*), was die Offenbarung sagt, um dann zu reflektieren (*manana*), ob diese Lehren angesichts seiner eigenen Lebenserfahrung sinnvoll sind. *Manana* ist jede Art diskursiver

geistiger Tätigkeit, die zur Erkenntnis des Wahren beitragen kann. Solange Erkenntnis äußerlich bleibt, ist sie aber für den Menschen nutzlos, d. h. sie muß auf das eigene Leben praktisch angewendet werden, damit sich der Mensch auf das Wesentliche konzentriert und sein Leben ändere. Dies geschieht vor allem durch Kontemplation (*nididhyāsana*), die den Alltag durchdringt und neu gestaltet. Da – zumindest im Advaita Vedānta, den Yoga-Schulen usw. – die Welt holistisch verstanden wird, hat jede Veränderung auf einer Ebene oder in einem Bereich der Wirklichkeit ihre unmittelbare Wirkung auf das Ganze. Dies ist das theoretische Kriterium für die Wirkungsweise des Yoga. Im einzelnen differieren natürlich die metaphysischen Interpretationen dieses Ganzheitsweges auch in Indien erheblich voneinander. Dies muß uns aber hier nicht weiter beschäftigen, sondern sollte eher ermutigen, eine der christlich-trinitarischen Erfahrung angemessene Interpretation des Yoga zu wagen.

PATAÑJALI, dessen *Yoga-sūtra* der klassische Text für alle Yoga-Systeme war und ist, gibt im ersten *sūtra* eine lapidare Definition: „Yoga ist das Zur-Ruhe-Bringen des Flusses des Geistes (*citta*).“ *Citta* ist nicht nur der Intellekt oder der Strom der Gedanken, sondern bezeichnet den Grund für alle psychisch-mental-geistigen Aktivitäten, schließt also Herz und Geist ein. Diese Ruhe drückt sich vor allem in der Fähigkeit zu vollkommener Konzentration des Geistes „auf einen Punkt“ (*ekagrata*) aus. Das Bewußtsein wird verglichen mit einem See, dessen Oberfläche durch die Gedankenströme gekräuselt ist. Wenn vollkommene Ruhe eingetreten ist, erscheint das Bewußtsein in reiner Klarheit: man kann auf den Grund sehen, in dem sich das Wesen des Bewußtseins als nicht-zwei mit Gott (*ātman-brahman*) offenbart, m. a. W. diese Stille ist vollkommene Perzeptivität. Ganz abgesehen davon, daß die Tiefe des Wassers ein Ursymbol für das Bewußtsein (einschließlich des Unterbewußten) in vielen Kulturen ist, verdeutlicht die maximale Unordnung der Interferenzen an der Oberfläche sehr gut, wie ein nicht-konzentrierter Bewußtseinszustand aussieht.

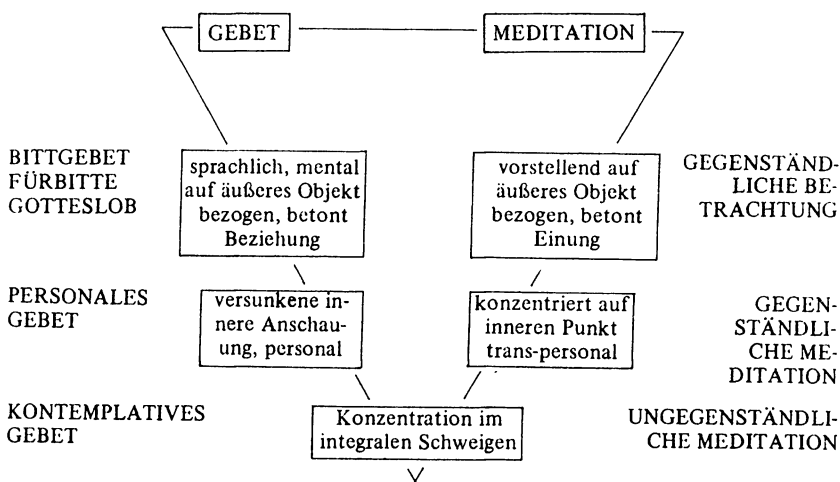
Tiefere Versenkung des Bewußtseins wird durch verschiedene Konzentrationsübungen möglich. Selten oder nur bei in dieser Hinsicht besonders begabten Menschen tritt die Versunkenheit auch spontan auf, bei Kindern sogar recht häufig. Grundsätzlich kann jedes nicht-reflektierende Sich-Öffnen des Geistes zu einer Versenkung führen (so wie man in einen Anblick, in ein musikalisches Erlebnis usw. versunken sein kann). In der Konzentration findet eine „Entleerung und Vereinheitlichung“ des Bewußtseins statt, die den „Einbruch von Störungserlebnissen“ in das gesammelte Versunkenheitsbewußtsein verhindert.⁴¹

Häufig herrscht Unklarheit über das Verhältnis von Konzentration und Meditation, in Begriffen der Yoga-Psychologie zwischen *dhāraṇā* (Konzentration) und *dhyaṇa* (Versunkenheit). Auch hier gibt PATAÑJALI eindeutige Auskunft: „Konzentration ist die Beschränkung des Geistes auf einen Punkt“ (III,1), während als Meditation „die Fortsetzung der Erkenntnis

darin“ (III,2), d. h. die *andauernde* Sammlung des ungehinderten Bewußtseinsflusses zu bezeichnen ist.

In einer Sprache, die am Christentum geschulten Ohren vertrauter ist, können wir sagen, daß Yoga nichts anderes will, als den Menschen zu vollkommenem *Schweigen* zu führen, damit er wirklich *hören* kann. Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen auf die Yoga-Praxis einzugehen. Nur soviel sei angemerkt: Das Bewußtsein ist nicht durch Gedanken*anstrengung* oder *-kontrolle* zu beruhigen, da dies eine erneute und womöglich stärkere Eigenstimulation des Bewußtseins zur Folge hätte. Als Hilfe ist deshalb die Atemregulierung (*prāṇāyāma*) sehr wichtig. Damit der Atem aber ganz gleichmäßig und ungehindert fließen kann, bedarf es der Übung bestimmter Körperhaltungen (*āsana*), die wiederum durch bestimmte Übungsfolgen usw. erlernbar sind. Schweigen, Konzentration, Rezeptivität sind eine Angelegenheit des *gesamten* psycho-physischen Systems, damit es sich der spirituellen Ebene öffnet und von ihr überformt wird. Yoga endet im völligen Equilibrium aller Teilsysteme des Menschen, aus dem die kontemplative Stille erwächst. *Yoga ist Vorbereitung für die vollkommene geistliche Rezeptivität.*

In der Tiefe sind Meditation und Gebet identisch. Sie unterscheiden sich aber erheblich voneinander an der Oberfläche bzw. zu Beginn des geistlichen Weges.



Im einzelnen lassen sich die Stufen verschieden interpretieren, und es gibt viele Zwischenstadien. Wir beanspruchen keineswegs, mit diesem Schema die gesamte Wirklichkeit des Gebetes und der Meditation zu erfassen oder ihre vielfältigen Beziehungen zueinander erschöpfend auszuloten. Das Schema soll dazu dienen, die Zuordnung von Gebet und Meditation so zu typologisieren, daß der Grundgedanke ablesbar wird: *Gebet, Yoga und Meditation sind keine*

Gegensätze, sondern bedürfen einander, um zu ihrer vollen Tiefe zu gelangen. Der Gegensatz erscheint nur in der ersten Stufe des Gebetes. Wir haben dargestellt, warum die Meditation für das tiefere Gebetsleben von größter Bedeutung ist. Warum auch das Gebet für die Meditation wichtig ist, werden wir im folgenden Kapitel im Zusammenhang mit der Frage nach Selbsterlösung und Fremderlösung erörtern.

Hier bleibt noch zu klären, wie die im Gebet vorausgesetzte personale Gotteserfahrung unter dem Eindruck der nicht-dualistischen Meditationserfahrung zu interpretieren sei. Immer wieder kann man die Frage stellen: Wo bleibt das *personale Selbst* in der advaitischen Erfahrung? Man muß die Frage präzisieren und zwischen Individuum und Person oder Ich und Selbst unterscheiden. Alle denkbaren Variationen sind in der christlichen Eschatologie wie auch in der indischen Philosophie gedacht worden. Wir selbst haben oben die Individualität mit dem Ich-Zentrum verbunden, um sie von der Personalität, die sich als Resultat und Inbegriff von Beziehungen bildet, abzugrenzen. Dennoch bleibt die schlichte Frage: Gibt es in der Verschmelzung mit Gott (dem Absoluten, *brahman* usw.) ein bewußtes Zentrum, das in *Kontinuität* mit dem Tagesbewußtsein des Menschen einerseits und mit dem gesamten individuellen Lebenslauf andererseits steht? Ist also das tägliche wache Erleben in die advaitische Erfahrung integriert, oder ist es ausgeschlossen? Und hat das individuelle Erleben und die Summe der gesamten Lebenserfahrung einen Sinn für die überzeitliche, den Tod transzendierende Ebene der Wirklichkeit oder nicht?

Im Advaita Vedānta wird man diese Frage im Prinzip verneinen (keineswegs aber in allen anderen indischen Systemen). Denn der *ātman* wird in keiner Weise beeinflußt durch den *jīva* (das individuelle Lebenszentrum), so wie auch das *nirguṇa brahman* zwar *saṅga*, d. h. personal, erscheinen kann, diese Personalität aber nicht *an und für sich* hat. Sie ist ihm vielmehr durch *māyā* auferlegt. Andere indische Denker – z. B. RĀMĀNUJA – versuchen, die personale Dimension *in* das Absolute zu verlegen, und auch im Advaita Vedānta gibt es dafür Ansätze. Dabei wird allerdings meist der konsequente Nicht-Dualismus geopfert. Eine gelungene – aber noch zu wenig erforschte – Gesamtschau scheint mit bei ABHINAVAGUPTA und den anderen Denkern des Kashmir Saivismus erreicht zu sein.⁴² Sie hat sich in der Breite nicht durchsetzen können. Das gesamte buddhistische Denken in der Mahāyāna-Tradition erklärt aber mit NĀGĀRJUNA: Wenn das Absolute impersonal gedacht wird, bleibt der Gegensatz zum Personal bestehen und die Einheit ist nicht gedacht. Deshalb ist das Absolute (*buddhatvā*) weder personal *noch* impersonal, sondern integriert beide Aspekte in ihrer Aufhebung, was logisch in dem berühmten Tetralemma NĀGĀRJUNAS durchgeführt ist.

Unter einem etwas anderen Gesichtspunkt hat man den Einwand erhoben, daß der Yogi im Zustand des vereinigten Bewußtseins (*samādhi*) zwar den *ātman* als tieferes Selbst erkennen könne, daß dieser aber nicht mit dem

paramātmān, d. h. Gott, identisch sei. Es handele sich also bloß um eine tiefere Selbsterfahrung, man könne aber nicht von Gotteserfahrung sprechen. Dies wäre der Grundeinwand gegen eine monistische Interpretation der *ātman/brahman*-Wirklichkeit. Diese monistische Interpretation gibt es in Indien, aber sie ist keineswegs die einzige und einzig mögliche. Eine wirklich nicht-dualistische (*a-dvaita*) Schau wird vielmehr die Einheit in den Distinktionen erkennen und damit dem subtilen Zusammenhang gerecht, der sich auch bei der genauen Beobachtung des *samādhi*-Zustandes zeigt: Die totale meditative Absorption ist nicht unbewußt oder unterbewußt, sondern *überbewußt*. Das *diskursive* Denken hört zwar auf, es bleibt aber eine überklare *Bewußtheit*, die sich aller aus dem Ich projizierten Störungen (Strebungen, Wünsche, Emotionen, Sorgen, Zweifel usw.) entledigt hat.⁴³ Des Bewußtseins eigene Natur, die reine Bewußtheit, wie man in Indien sagt, wird offenbar. Es ist Bewußtheit (*cit*), die das Sein (*sat*) in Seligkeit (*ānanda*) als Einheit erfahren läßt. Solche subtile Unterscheidungen sollte man nicht übersehen, und sie entsprechen nicht zufälligerweise den perichoretischen Beziehungen in der Trinität. Unsere gesamte Studie ist ein Plädoyer für diese Position gegen den (indischen) Monismus und gegen den (gnostischen und christlichen) Dualismus.

Die advaitische Integration, wie sie durch Yoga und Meditation wirklich erfahrbar wird, ist, so möchte ich vorschlagen, die der christlichen Erfahrung angemessene Aussage, die symbolisch in der Trinität angeschaut wird. Die Personalität als Beziehung wird *durch* die Individuation von Vater, Sohn und Geist erreicht, wobei diese sich ständig im *kenotischen Prozeß* der Selbstaufgabe an das *Geschehen der Trinität* befinden. In bezug auf unsere Frage bedeutet dies, daß das Einzelne, geschichtlich Konkrete, die individuelle Erfahrung bzw. das individuelle Schickdal des Menschen in den letztgültigen überindividuellen und transpersonalen Zusammenhang der einen Wirklichkeit sehr wohl integriert ist.

Dies ist nun allerdings ein entscheidender Gesichtspunkt für eine der christlichen Erfahrung angemessene Interpretation der Mystik im allgemeinen. „Schwärmerei“ wäre dort zu vermuten, wo diese Integration nicht vollzogen ist. Für LUTHER war die Vermittlung der spirituellen Dimension des „Wortes“ durch die Inkarnation, die Schrift und die Auswirkung im Alltag Kriterium für die Unterscheidung der Geister. Es geht also nicht um abstrakten Spiritualismus, sondern um die Mystik des Konkreten. Im Advaita Vedānta wie auch in vielen Spielarten christlicher Spiritualität ist dies nicht klar genug. Auf der begrifflichen Ebene äußert sich das Problem in der Unkenntnis dessen, was Christen als die zweite Person der Trinität bezeichnen. Im praktischen Lebensvollzug ist es die mangelnde Integration des Ganzheitsbewußtseins in den Alltag, der die *Tat für die Einheit* in allen Bereichen der Wirklichkeit fordert. Im Hinduismus wäre das die häufig geforderte aber selten verwirklichte Einheit von *jñāna*- und *karma*-yoga, im Mahāyāna-Buddhismus das Grunddogma der Einheit von *prajña* (kontemplative Weisheit) und *karuṇa*

(liebendes Mitleiden bzw. Solidarität mit allen Wesen). Und im Zen-Buddhismus geht es um die „Personalisierung von Satori“ bzw. die „Rückkehr zum Marktplatz“ auf Grund des transformierten Bewußtseins. Es sind also keineswegs nur die Christen, die in der Integration des Konkreten in die advaitische Erfahrung *das* Grunddatum des authentischen religiösen Weges erblicken.⁴⁴ Es handelt sich aber um eine Aufgabe, die angesichts des Christusereignisses zentrale Bedeutung hat.

Auch der Begriff des Ganzen hängt ja noch an seinem Gegensatz, dem Individuellen. *Beide* Momente werden in der Dynamik der Wirklichkeit auf einer höheren Ebene integriert, die begrifflich nicht zu bezeichnen ist, da ihr reine Subjektivität im Sinn HEGELS zukommt. Der personale Charakter des Gebetes wird in die advaitische Bewußtheit aufgehoben. Das Bewußtsein ruht dann in sich selbst, aber es ist aktiv. Dies ist die Erfahrung, daß es der Geist ist, der in uns betet (Rm 8,26) bzw. Christus selbst das authentische Subjekt unseres Leben ist (Gal 2,20). Die advaitische Erfahrung ist somit nicht der Gegensatz, sonder die Erfüllung des personalen Gebetes.

Erst auf der kontemplativen Stufe des Gebets ist es möglich, daß die geistliche Haltung das *gesamte* Leben durchdringen kann. Das Bittgebet, die Danksagung und auch noch das personale Gebet bleiben *eine* Bewußtseinsaktivität unter anderen, wenn sie auch ihre Auswirkung auf die übrigen Tätigkeiten des Menschen proportional zur steigenden Intensität der Konzentration haben. Die kontemplative nicht-dualistische Bewußtheit aber ist nicht zeitlich begrenzt. Mit zunehmender Übung in der Meditation bleibt sie während des ganzen Tages erhalten, ja, sie wird auch in das Traum- und Schlafbewußtsein „mitgenommen“. Sie unterliegt allen anderen Aktivitäten und gibt diesen eine andere Motivation, d. h. sie *überformt* alle einzelnen Bewußtseinsinhalte und Aktivitäten des Menschen. Dies ist die „Personalisierung“ der Erweckungserfahrung im Buddhismus bzw. die spontane Ausübung des *samādhi*-Zustandes durch die indischen Meister im Alltag. Bestes Beispiel für die gleiche Erfahrung im Christentum ist das alles durchdringende *Jesusgebet*, wie es die Ostkirche gepflegt hat und noch übt.⁴⁵ Es ist die *wirkliche* Heiligung des Christseins, das allmähliche Wachstum in der Einheit Gottes, das in dem Lebensvollzug aus der erfahrenen Einheit gipfelt.

12. Personalität der Wirklichkeit

Person und Transpersonalität

Die christliche Gotteserfahrung ist personal. Im Advaita Vedānta hingegen ist das Absolute ein Neutrum, *brahman*, und damit impersonal, weil Personalität Limitierung und Bestimmung bedeutet, die dem Begriff des Absoluten widerspräche. Außerdem sei die Voraussetzung für Personalität ein massiver Dualismus von mindestens zwei einander gegenüberstehenden Subjekten, was der advaitischen Grundintuition widerspricht.

Wenn dieses wichtige Problem im Dialog mit den Religionen Asiens erneut bedacht werden soll, müssen wir *erstens* fragen, was gemeint ist, wenn wir von personaler Gotteserfahrung sprechen. *Zweitens* haben wir zu erwägen, ob und in welchem Sinne die advaitische Erfahrung personal genannt werden könnte.

1. Entscheidend für die notwendige Deutlichkeit in der Terminologie ist die präzise Unterscheidung zwischen Individuum und Person.¹ Das *Individuum* ist eine unteilbare ontologische Einheit, die sich als solche von anderen Individuen unterscheidet. Es kann aus sich selbst sinnvoll definiert werden. *Person* hingegen ist ein Zentrum von Beziehungen, das in sich eine prinzipiell unendliche Menge von relationalen Strukturen vereint. Die Person zentriert und strukturiert sich auf Grund der Art und Weise der Zuordnung und Verknüpfung solcher Beziehungen. Der Personbegriff ist darum integral. Die Person ist durch die unwiederholbare Art und Weise der qualitativen und quantitativen Ordnung, in der sie sich selbst innerhalb des Netzes der Beziehungen konstituiert, einzigartig.

Wir wollen eine veranschaulichende Interpretation dieses Sachverhaltes geben: Person ist das Zentrum der Integration von Wirklichkeit. Als dieses Zentrum ist sie der Punkt, in dem alle Energie und Erfahrungen der Realität ihre Bedeutung und Zuordnung aufeinander gewinnen. Person wäre damit als das strukturalisierende Prinzip der einen Urenergie (*prāṇa*) erkannt. Man kann sich das so veranschaulichen: Die Wirklichkeit sei eine unendliche Menge von Linien, Punkten und teilhaften Verkettungen dieser Punkte. Durch die einigende und ordnende Kraft des Personalen wird die ungeordnete Fülle der Linien und Punkte zu einem Kristallgitter geordnet, in dem das Strukturgefüge und die einzelnen Linien usw. zu einer neuen Qualität verschmolzen sind, die ein – zu anderen Personen (Kristallgittern) relatives – Kontinuum bildet. Oder noch mehr im Bild, dafür aber weniger präzise, gesprochen: die Wirklichkeit ist wie ein Netz, das in einem zentralen Knoten zusammenhängt. Je nachdem, wie an dem Knoten (der Person) die Fäden verknüpft sind oder wo „mehr“ gezogen wird, ordnet sich die Wirklichkeit des Netzes.

Vier Einsichten folgen aus diesen Bildern für den Personbegriff:

a) Die strukturierende Kraft des Personalen ist eine neue Qualität gegenüber dem Unstrukturierten. Person ist damit nicht etwas bloß Formales, sondern eine Wirklichkeit eigener Art, die sich in Relationen zu anderen konstituiert.

b) die Person als kontinuierliches Sein konstituiert sich und wächst in dem Prozeß ihres Sich-Bildens. Person ist ein Geschehen, d. h. ein zentriertes Kontinuum, das ist, indem es sich herausbildet.

c) Die Person birgt die Erfahrung ihres Werdens als „Erinnerung“ in sich. Was Person ist, bestimmt sich aus der Vergangenheit des Werdens und den noch zukünftigen Möglichkeiten des zu Integrierenden ebenso wie aus dem gegenwärtigen Prozeß des „Strukturierens.“

d) Die Verwirklichung des Personalen impliziert Freiheit und Kreativität, denn neue Verhältnisse werden zwar so integriert, daß sie im sinnvollen Zusammenhang zu dem bisherigen „Kristallgitter“ stehen (andernfalls wäre Integration unmöglich), aber das Integrieren von Neuem verändert auch die Struktur der Person; Person *ist* in dieser Veränderung, die dialektisch zur Kontinuität besteht.

Person ist also werdende Einheit, die den Prozeß des Werdens in sich integriert, d. h. „Erfahrung“ speichert. Zum vollen Personbegriff gehören daher Bewußtsein und Selbstbewußtsein, weil nur hier die Relationalität auch reziprok verwirklicht werden kann. Weniger vollkommene Formen des Personalen finden wir in der Wirklichkeit überall dort vor, wo sich Energie in einem relativ konstanten Beziehungsgefüge bindet. Mit dem Grade der Vollkommenheit des Personalen steigt die Kraft zur Integration, die sich dann im Bewußtsein als Speicherung von Erfahrungen in einem sinnvollen Zusammenhang als Selbstbewußtsein vollendet darstellt. *Die Wirklichkeit ist somit eine Hierarchie von graduell unterschiedlichen Integrationssebenen des universalen Bewußtseins.*

Diese personale Integration bedeutet Überwindung der Dualität, denn wo ein anderes bliebe, wäre es nicht in das relationale personale Gefüge einbezogen. Integration bedeutet *keine Identität*, denn dann wäre sowohl die relationale Struktur als auch die kreative Freiheit zu weiterer Integration unmöglich geworden. Personale Integration als der Aufbau eines relationalen Gefüges, das von der einigenden Kraft des Personalen sinnvoll strukturiert wird, ist eine Form von Nicht-Dualität. *Person ist Advaita*. Dabei wächst die advaitische Realisierung, je mehr die Person wächst bzw. — da es sich nicht um qualitative *oder* quantitative Veränderung, sondern um die Einheit beider handelt — je mehr die Person reift.

Die werdende Einheit der Person läßt somit keinen Dualismus von ontologischem und noetischem Sein zu, sie ist vielmehr genau der Punkt, wo das Advaita beider realisiert wird.

In dem hier dargestellten Sinn ist das Sein des trinitarischen Gottes vollkommenes personales Sein. Ja, Gott als die vollkommene Einheit aller Integration durch seine trinitarische Selbstbewegung, aus der sich die Bewegung der Welt ableitet, ist *einzige* Person im vollen Sinn. Er ist Einheit von Sein und Bewußtsein, er ist in seinem trinitarischen Prozeß *persona personans*. Wir sind Person in dem Maße, in dem wir aus dieser personalen Integration des Seins Gottes bestimmt werden. Unser Personsein ist die Wirklichkeit des Geistes (*ātman*), der als personales Zentrum unserer Existenz das individuelle Ich als individuelles aufhebt, aber gerade dadurch advaitisch in das Sein Gottes integriert.

Die trinitarische Selbstbewegung ist die ewige Selbstdarstellung Gottes als Person. Sie entspricht den vier Momenten unseres Personbegriffs, und wir erinnern dabei an das Ineinander der drei Seinsweisen bzw. Momente des trinitarischen Gottes:

a) Gott ist der Schöpfer, der die Welt schafft und in der trinitarischen Bewegung von Schöpfung, Versöhnung und Heiligung zur vollkommenen Integration mit sich selbst führt, wobei Gott als einziges Subjekt der Integration eine eigene Qualität gegenüber der Dualität in der Welt ist.

b) Gott ist *in* dem Werden des trinitarischen Geschehens. Indem er sich darin selbst realisiert, macht er Erfahrungen, die seinem Wesen zwar nichts hinzufügen, weil er das Geschehen *ist*, die sich aber im Prozeß explizieren.

c) Gott ist die Einheit aller Momente der Zeit und darum überzeitlich. In ihm ist das Vergangene zukünftig und umgekehrt, so die vollkommene Gegenwart aller integralen Kraftwirkungen das Personsein konstituiert. Er ist das „absolute Jetzt.“

d) Gott ist im trinitarischen Geschehen seiner selbst das vollkommene Integral von Kontinuität und Freiheit bzw. Struktur und Kreativität, denn er ist und bleibt Gott, indem er frei sich selbst im Relationalen darstellt; seine Kontinuität liegt im Vollzug der Freiheit des trinitarischen Seins. Er ist das vollkommen selbstbewußte, weil durch den trinitarischen Prozeß in sich reflektierte, Sein.

Gott als *persona personans* ist Prinzip des Personalen und dessen höchste Verwirklichung zugleich. Der damit herausgearbeitete *transitive Charakter des Personseins* des trinitarischen Gottes verbietet es umso mehr, die Personalität Gottes als Gegensatz zur Impersonalität zu verstehen, da Personalität das Prinzip der Inklusivität der Trinität ist. Das heißt, daß Personalität der Trinität direkt in den Begriff der Personalität der Wirklichkeit schlechthin überführt werden kann.

Die Einheit der Wirklichkeit ist der umfassende advaitische Begriff. Er schließt das Personale ein. Denn aus der Vielheit möglicher Beziehungen, die durch die Interrelationalität des *karman* angegeben sind, geschieht eine *Kristallisation von Struktur* durch das Wirken der Kreativität. Diese Kristallisation von Strukturen in zentrierten Punkten² bedeutet die Speicherung von Erfahrung, da ja auf Grund der Einheit bzw. des karmischen Zusammenhanges nichts verlorengehen kann, weil nichts außerhalb ist. Diese „Speicherung von Erfahrung“ ist bezeichnend für das Neuwerden in der Verwirklichung aus dem Ursprung, was Kennzeichen der Kraft des Geistes ist. Infolgedessen ist diese Kristallisation das Person-Werden, dessen relativ hohe Integrationsform wir im menschlichen Bewußtsein und Selbstbewußtsein vorfinden, während die Integration des trinitarischen Selbstdarstellungsprozesses in den drei Momenten von Vater-Sohn-Geist die vollkommene advaitische personale Intergration darstellt.

Grundsätzlich ist aber in der gesamten Realität, d. h. in allen geschöpflichen Formen, Personalität schon in niederen Integrationsformen gegeben. „Das Personale ist nicht Ausnahme, sondern Paradigma aller Schöpfung.“³

Im Advaita Vedānta verbindet man den Personbegriff mit der Vorstellung

von Begrenzung und Individualität und vermeidet ihn deswegen hinsichtlich des Absoluten. Der *vyāvahārika*-Standpunkt läßt das Absolute allerdings als persönlichen Gott (*īśvara*) erkennen, aber *pāramārthika*, d. h. vom absoluten Standpunkt aus, wird Gott als nicht-personal oder überpersonal bezeichnet. Gott ist natürlich nicht weniger als die Person, sondern qualitativ unendlich mehr. Darum kann man von der *überpersönlichen Person* sprechen.⁴

Es ist deutlich, daß diese Zurückhaltung des Advaitin gegenüber der Übertragung anthropomorpher Vorstellungen auf „die Person“ nicht nur in bezug auf das Denken im Vedānta, sondern auch in christlicher Theologie richtig und keineswegs neu ist. Und auch der universale Charakter des Personalen ist kein neues Thema.

BASILIIUS etwa hat das Personsein des Christen aus der Kraft des in die Beziehung mit Christus führenden Geistes verstanden.⁵ Weil Personsein Sein in Beziehung ist, hat BASILIUS den Personbegriff nur für die gesamte Trinität angewendet, während die einzelnen Momente mit dem Begriff der Hypostasen bezeichnet wurden. Dies führt nicht notwendigerweise zum Modalismus, da ja Gott als personales Kontinuum in Begegnung mit sich selbst, d. h. in Interrelationalität, *ist*.⁶

In der gesamten christlichen Tradition ist diese Relationalität Inbegriff des Personseins Gottes – und davon abgeleitet des Menschen – gewesen. Bei LUTHER etwa wird die Dualität von Gott und ichhaftem Menschen gerade durch die Folge dieses Getrenntseins überwunden: mittels des Gesetzes und der Anfechtung wirkt Gott, um durch diese Mittel, die völlig im Dienst des Evangeliums stehen, die Vermittlung der Geistwirklichkeit zu erzielen und damit die Konformität des Menschen mit Gott zu ermöglichen. Gott führt, weil er immer im personalen Bezug steht, den Menschen aus der Isolation des Individuellen zur Realisierung der Person. Gott und Mensch sind auch in der Konformität und dem völligen Bestimmtheitssein des Menschen aus Gott nicht identisch, sondern sie stehen in der innigsten aller möglichen Relationen: sie sind nicht-zwei, *advaita*.

Sowohl eine monistische als auch eine dualistische Interpretation würde den Personbegriff im hier dargelegten Sinne unmöglich machen. Gott als Person zu erfahren, ist Sache der spirituellen Reife und zugleich *donum Dei*. Es ist die Erfahrung der Nicht-Dualität von *ātman* und *brahman*. Daraus folgt, daß Nicht-Dualität als Beziehung oder personale Einigung begriffen werden kann, d. h. als lebendiges Geschehen und nicht als abstrakter Monismus.

Wenn wir noch nicht in dieser personalen Einheit und Harmonie des vollkommenen Bestimmtheitsseins aus Gott stehen, wenn wir also noch in Dualität befangen sind, projizieren wir ein bestimmtes Gottesbild, das unserer vereinzelt, d. h. nicht personal integrierten Individualität entspricht. Dieses Bild von Gott wird dann oft als personales ausgegeben, obwohl es doch nur die Projektion unseres individualistischen Egozentrismus ist. Im besten Fall projizieren wir das Bild eines „Heiligen“ und nennen dies Gott. Aber dies ent-

sprache nicht unserem wirklichen Sein. Es ist Projektion im Widerspruch zu unserer spirituellen Wirklichkeit und darum gerade nicht Ausdruck der advaitischen personalen Einheit von Gott und Mensch. Das Gottesbild könnte so vielleicht abstrakt „richtig“ sein, wäre aber konkret unwahr, denn es täuschte vor, was im Menschen nicht wirklich ist. Dieses Problem kennen die indischen Meditationsmeister sehr wohl, und sie warnen deshalb vor solchen scheinpersonalen Gottesbildern sehr eindringlich. Vielleicht liegt auch hier die spirituell sehr wichtige Einsicht FEUERBACHS, der genau diesen Dualismus von Ideal und Wirklichkeit kritisiert hat.

2. Im Personbegriff ist der Gedanke der Relationalität als Wesen des göttlichen Seins gedacht, und die Diskussion mit Indien spitzt sich auf diese Frage zu: Kann Gott im Advaita Vedānta relational gedacht werden?

Diese Frage kann nicht generell beantwortet werden, denn verschiedene Schulen auch innerhalb des Advaita Vedānta beantworten sie unterschiedlich. Immerhin gehört der Begriff *puruṣa* neben *brahman* und *ātman* zu den drei grundlegenden Bezeichnungen für das Absolute. Die Kāṭha Upaniṣad sagt, daß es nichts Höheres als den *puruṣa* gibt, und ŚAṆKARA versteht dies so, daß *puruṣa* des reinen Bewußtseins Fülle, die Kulmination der Subtilität und die Größe und Innerlichkeit des Selbst (*ātman*) ist.⁷ Dieser Text sollte im Zusammenhang mit der ausdrücklichen Identifikation von *puruṣa* und *paramātman* in der Bhagavad Gītā gesehen werden.⁸ Strenge Advaitins wie ŚAṆKARA und neuerdings RAMANNA MAHAṚṢI haben immer an der betenden Frömmigkeit (*bhakti*) festgehalten. Dies setzt Beziehung voraus. Daß das Absolute als *saccidānanda* beschrieben wird, setzt ebenfalls eine Relationalität im Absoluten voraus. Aber das wäre immer noch die Frage nach dem Absoluten „an sich“. Viel wichtiger noch ist hier die vedāntische Rede von einer *tādātmya*-Beziehung zwischen dem *ātman/brahman* und allen Wesen (vgl. oben S. 30f.): Die Wesen haben dies (den *ātman*) als das Selbst. Darin spiegelt sich ebenfalls eine spezifische Beziehung, denn es geht nicht um Identität, sondern um Advaita.

Die Erfahrung Jesu Christi beschreibt eben diese Nicht-Dualität mit Gott (vgl. die johanneischen Abschiedsreden). Sie ist eine advaitische Erfahrung, die sich in der Glaubenserfahrung des Christen fortsetzt. Wo Gott als Relationalität der Liebe erfahren wird, kann dies als advaitischer Personalismus oder personales Advaita gedeutet werden. Personale und advaitische Erfahrung sind somit keine Gegensätze, sondern erfüllen sich ineinander. Allerdings wird dabei unser egozentrisches und darum individualistisches Personverständnis im oben dargelegten Sinn schrittweise aufgehoben. Wir sprechen darum vom Trans-Personalen.

Die Trinitätslehre erläutert, warum wir von *einer* Wirklichkeit sprechen können. Unter den drei Aspekten erkennen wir die Einheit. In der Entsprechung der Momente der Trinität und der Aspekte unserer Erkenntnis ereignet sich Gott *in* der einen Wirklichkeit. Von der Einheit der Wirklichkeit zu spre-

chen, bedeutet, die Nicht-Dualität der Wirklichkeit als *grundlegende* Dimension in und hinter allem Geschehen zu erfassen. Das *saccidānanda* wäre dann nicht exklusiv, sondern inklusiv zu deuten, als Inbegriff der Wirklichkeit. Dies ist durchaus auch die Ansicht ŚĀṆKARAS. Die advaitische Realität ist somit Grund und Ursprung der Wirklichkeit (*sat*), das Eins, das noch nicht Seiendes ist (die erste Position in PLATOS Parmenides-Dialog). Sie ist gleichzeitig reines Bewußtsein (*cit*). „Rein“ bedeutet dabei: ohne gegenständliche Bestimmung, die innerhalb des Subjekt-Objekt-Gegensatzes auftreten könnte.⁹ Sie ist weiterhin die Dynamik der ständigen Verwirklichung und Erneuerung aus dem Ursprung, ein überzeitlicher Prozeß, weil er Zeit erst hervorbringt. Deshalb umfaßt dieser Wirklichkeitsbegriff das *brahman* als das unbestimmte Eine wie auch die *māyā* als die Dynamik bzw. Potentialität im Geschehen dieses Einen.

Der Begriff der Einheit der Wirklichkeit ist ein Begriff, der die dualistisch-theistische Vorstellung von Gott *und* Welt transzendiert. Er umfaßt sowohl den Gottesbegriff als auch den Weltbegriff. Er ist zweifellos ein *pāramārthika*-Gedanke, denn nur vom Standpunkt des Ganzen her kann das Ganze als Nicht-Dualität begriffen werden. Weil das Ganze aber weder Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis noch der intellektuellen Erkenntnis ist, gründet der Begriff der einen Wirklichkeit bzw. der Einheit der Wirklichkeit in der Offenbarung, für die der Mensch ganzheitlich rezeptiv werden kann, wie wir im vorigen Kapitel erläutert haben.

Der an raumzeitliche Vorstellungen und diskriminierende Begriffe gebundene Standpunkt (*vyāvahārika*), der unweigerlich die Inhalte des erkennenden Ich auf das zu Erkennende projiziert, wird die Unterscheidung von Gott und Welt nicht überwinden können. Das äußerste, was hier ausgesagt werden kann, ist die innige Intimität von Gott und Welt.

Wie kann nun das Verhältnis dieser beiden Betrachtungsweisen zueinander begriffen werden? Ist die personale Gotteserfahrung eine Vorstufe zur advaitischen Schau (ŚĀṆKARA), oder ist die advaitisch-personale Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch die umgreifendere Einsicht, insofern sie den impersonalen Standpunkt für sich genommen als blaß und „leer“ erscheinen läßt (die meisten christlichen Theologien, *bhakti* usw.)? Oder ist es möglich, beide zu integrieren?

Man könnte argumentieren, die beiden Betrachtungsweisen seien komplementär, da sie den „Gegenstand“ wirklich betreffen, und zwar aus je verschiedener Perspektive. Der Begriff der Komplementarität könnte Spannungen von *nirguṇa* – *saguṇa*, impersonal – personal usw. intelligibel machen, wenn er nicht doch aus einem gewichtigen Grunde ungeeignet wäre: er bleibt bei der Zweiheit stehen, und diese Zweiheit verändert sich nicht. Komplementäre Betrachtungsweisen bedingen zwar einander, doch verändert ihre Komplementarität die grundlegende Haltung des Betrachters nicht.

Genau diese Wechselwirkung, das Ineinandersein und die Veränderung dessen, der die Erfahrung macht, sind aber Kennzeichen des Erfahrungsweges im Advaita. Man könnte darum besser von *Implementarität* der beiden Erfahrungsweisen sprechen, denn dieser Begriff drückt die Dynamik der Geisterfahrung, sei sie personal oder impersonal, gut aus. Eins impliziert das andere und transzendiert den jeweiligen Standpunkt in den anderen, so daß ein Kreislauf entsteht, der jedoch zielgerichtetes Wachstum in der Liebeseinheit ermöglicht.

Aus theologischen Gründen, die eine christliche Kontroverse mit ŚĀNKA-RA aufdecken können, muß der Begriff der Implementarität ergänzt werden durch den Begriff der *simultanen Redeweise* in bezug auf die beiden Erfahrungs- und Betrachtungsweisen. Wir reden *simultan* von der impersonalen advaitischen Realitätsschau und der personalen Beziehung Gottes zum Menschen, weil wir uns *simultan* erfahren. Und wir erfahren uns *simultan*, weil menschliche Existenz angesichts der advaitischen Trinitäts Erfahrung *simultane Existenz* ist. Das sei im folgenden erläutert.

Sünde, Freiheit und Liebe

Die simultane Existenz ergibt sich daraus, daß die eine Wirklichkeit gebrochen erscheint, weil das Advaita von Gott und Welt noch nicht universal realisiert ist. Die Geisterfahrung ist noch nicht die alles bestimmende Erfahrung. Der *ātman* ist noch verborgen unter dem *aham* (Ich). Die simultane Existenz ergibt sich also aus der Spannung der Eschatologie, aus dem „doch schon“ und „noch nicht.“ Unter der eschatologischen Differenz sehen wir jetzt noch durch einen Spiegel (1 Kor 13,12), der das Urbild entsprechend den Reflexionsbedingungen bricht. Die Wirklichkeit ist eine, aber unter den Bedingungen sündhafter menschlicher Existenz erscheint sie gebrochen.¹⁰

Die Gebrochenheit drückt sich darin aus, daß wir vom Advaita der Gotteswirklichkeit einerseits bereits erfaßt sind, daß sich der Geist in uns verwirklicht, wir aber im Glauben stehen und – wie LUTHER sagt – als „gerecht“ bezeichnet werden können, während aber doch die ichhafte Selbstbehauptung, d. h. die Abspaltung von der Bestimmung aus der Einheit, noch in uns wirkt, daß wir also zugleich als Gerechte und Sünder zu betrachten sind. Das *simul iustus et peccator* LUTHERS interpretiert die eschatologische Spannung.¹¹ Es charakterisiert die menschliche simultane Existenz, die zugleich Bestimmtheit und Integriertsein aus der einen Wirklichkeit ist und doch auch im dualen Streben egozentrischer Interessen, die sich gegen das Ganze erheben, besteht. Dies ist die *dialektische* Betrachtung der einen Wirklichkeit.

Das Böse resultiert nicht aus der Abwesenheit Gottes, sondern aus der Abwendung des Menschen von Gott, die ihm zum Gericht wird.¹² Mehr noch, die Sünde kann als Gottesferne nur dann radikal gedacht werden, wenn Gott vollkommene Innerlichkeit, d. h. wirklich *gegenwärtig*, ist.¹³ Daß sich der Mensch dieser Wirklichkeit und Gegenwart verschließt, d. h. der Rezipitivität ermangelt und sie durch Ego-Projektion ersetzt, ist das Problem und die Wurzel des Übels und der Sünde.

Die simultane Existenz und die Implementarität der beiden Formen der Gotteserkenntnis bezeichnen keine starre Komplementarität oder gar Dualität, sondern drücken eine Tendenz aus, die auf das *iustus* bzw. die volle Realisierung der advaitischen Wirklichkeit zugeht.¹⁴ Der ständige Übergang von den dualen Bestimmungen des *peccator*-Seins zu der advaitischen Realisierung des *iustus*-Seins ist das Feld der *θεοποίησις*. Jenes ist noch da, während dieses mehr und mehr zur bestimmenden Wirklichkeit wird. Dies ist der Prozeß des spirituellen Reifens, letztlich des Sinnes des Lebens.

So allein, möchten wir vorschlagen, läßt sich im christlichen Sinn die Existenz des *jīvanmukta* beschreiben. Im Advaita Vedānta steht er bereits vollkommen *über* der durch Dualitäten gekennzeichneten Wirklichkeit. Folglich ist er nicht der Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse ausgesetzt. Er ist deshalb selten oder nie mit weltlichen Dingen beschäftigt. Auch karitatives Handeln liegt ihm fern. Er sucht keine Schüler, sondern wirkt durch schweigende Präsenz auf die, welche ihn suchen. Er ist – so die indische Metapher – „am anderen Ufer.“

Diese Interpretation wird sich allerdings kaum mit der christlichen trinitarischen Erfahrung vereinbaren lassen. In der christlichen Perspektive erscheint sie als unrealistisch, und sie ist vielleicht auch nicht in letzter Konsequenz nicht-dualistisch, da sie zwar die Überwindung des ontologischen Dualismus konsequent proklamiert, um aber auf anderer Ebene in einen *existentiellen Dualismus* zu verfallen: der *jīvanmukta* lebt in einer deutlichen *Differenz* zur normalen Geschichte und Gesellschaft. Wir werden dieses Problem im letzten Kapitel weiter verfolgen.

Die im Leben des Menschen unauflösbare Simultaneität bewirkt die simultane Struktur der Gotteserfahrung und damit das simultane Reden *pāramārthika* und *vyāvahārika*.¹⁵ Darüber hinaus können wir nichts sagen. Selbst die advaitische Erfahrung ist an diese simultane Struktur des Menschseins gebunden. Der Begriff der Einheit der Wirklichkeit ist deshalb immer noch ein *Begriff*, d. h. er unterliegt der grundsätzlichen Zweideutigkeit der Existenz. Denn der *ātman* oder Geist ist nichts Vorfindliches oder Empirisches. Das Advaita der Wirklichkeit ist ein Zielbegriff und – trinitarisch vermittelt – ein Wirkungsbegriff.

Allerdings wird der *vyāvahārika*-Standpunkt in der *pāramārthika*-Betrachtungsweise dialektisch aufgehoben. Die personale Gottesbeziehung, wie wir sie jetzt in jeweiliger Bedingtheit erfahren, wird eschatologisch in einem transpersonalen Ineinandersein von Gott und Mensch überboten. Der Mensch ist zwar vergänglich, aber aufgehoben in Gott.¹⁶ Weil dies die unendliche Bestimmung des Menschen ausdrückt, ist die Vergänglichkeit nur ein bestimmendes Moment an dem größeren Ganzen der Einheit. Und darin treffen wir uns wieder mit ŚĀṆKARA.

Die Erlösung aus den Verstrickungen in die Sünde wird in christlicher Tradition vor allem als die Verwirklichung von Freiheit und Liebe erfahren. Was

bedeuten Freiheit und Liebe, wenn die advaitische Trinitätserfahrung als Erfahrung der einen Wirklichkeit interpretiert wird, und wenn die Unterscheidung von Gott und Welt in transpersonaler Einheit aufgehoben ist?

Die Frage ist umso brennender, da man die Einheit von Freiheit und Liebe als Spezifikum des christlichen Gottesbegriffs verstehen konnte.¹⁷ Unsere Interpretation der einen Wirklichkeit muß ihre Tragfähigkeit also auch daran erweisen, ob sie das Advaita von Freiheit und Liebe denken kann.

Den Prozeß der einen Wirklichkeit hatten wir bestimmt durch die Momente des Ursprungs, der Verwirklichung und der ewigen Erneuerung der Verwirklichung aus dem Ursprung. Dies ist sein trinitarischer Charakter. Weil sich darin das Selbst (*ātman*) bzw. der Geist mit dem absoluten Urgrund eins erweist und diese Einheit mittels der Vorstellung von der einen Ur-energie (*prāṇa*) veranschaulicht werden konnte, folgte aus dem trinitarischen Charakter der Wirklichkeit ihre *Interrelationalität*. Dies begreift man in Indien besonders mittels des *karman*-Begriffs, der sowohl die Aktion als auch die Wirkung der Aktion in sich vereint und somit die Wirklichkeit als Netz von Relationen erscheinen läßt, wobei alles Geschehen aufs engste – aber nicht einfach mechanistisch-kausal – miteinander verwoben ist.¹⁸

Diese Interrelationalität ist zentriert, und dieses Zentrum nennen wir den immanenten Aspekt Gottes. Gott als Ursprung (transzendenter Aspekt) ist frei, sich selbst ewig in diesem Prozeß zu verwirklichen, und er bleibt *in* diesem Geschehen unveränderlich derselbe. Jede Verwirklichung wirkt aber auf den Urgrund bzw. Ursprung und die Möglichkeit neuer Verwirklichung in der Dynamik des Geistes ein. Gott ist in den drei Dimensionen seiner Selbstdarstellung derselbe, und er ist in ihnen doch in Relation zu sich selbst.

Aus dieser Kongruenz des Wesens der Trinität mit dem Gesetz der Interrelationalität der Wirklichkeit können wir schließen, was die absolute Freiheit Gottes in bezug auf die Freiheit der Wirklichkeit bedeutet: Die *Freiheit der Wirklichkeit* ist die *ewige Selbstbestimmung*, die *Interrelationalität* zu verwirklichen.

In diesem Satz ist das Moment des Vaters durch den Begriff der Freiheit, das Moment des Sohnes durch den Begriff der Selbstbestimmung und das Moment des Geistes durch den Begriff der Verwirklichung in Interrelation repräsentiert. Das kann nicht anders sein, denn unser simultanes Reden von der trinitarischen Selbstbewegung des personalen Gottes und von der trinitarischen Struktur der Wirklichkeit ist Ausdruck der advaitischen Wirklichkeitserfahrung. Die eine Wirklichkeit ist ja nichts anderes als die Verwirklichungsebene des trinitarischen Gottes. Sie bezeichnet den integralen Begriff, der auch noch den relativen Gegensatz von Gott und Welt advaitisch aufhebt. Somit ist die Freiheit der einen Wirklichkeit in demselben Sinne zu begreifen wie die Freiheit der trinitarischen Selbstverwirklichung: als die „freie Unentwegtheit der Treue Gottes“,¹⁹ in der er sich selbst verwirklicht.

Damit ist gesagt, daß Freiheit und Unveränderlichkeit in der Dynamik der einen Wirklichkeit ständig ineinander übergehen und sich neu konstituieren.

Daraus folgt: Unsere Freiheit ist nicht bloß die Einsicht in eine abstrakte determinierende Notwendigkeit. Sie ist gleich gar nicht die ungezügelte individualistische Handlungsweise, sondern Freiheit ist das Gewahrwerden des Lebensgrundes und das Leben im Rhythmus mit ihm bzw. die Verwirklichung des Advaita von *ātman* und *brahman*. Freiheit ist die Überwindung der aus dem Ich aufsteigenden Dualismen (z. B. der Begierden, Zwänge, Projektionen usw.), sie ist das Sich-Einschwingen in die perichoretische Liebe Gottes.

Menschliche Freiheit ist damit Teilhabe an Gottes Freiheit. Der aus der Geistwirklichkeit frei handelnde Mensch steht ja in advaitischer Beziehung zum Universum, er weiß sich als Moment an dessen Geschichte und kann darum *bewußt*, d. h. in höchstmöglicher integraler Zielsetzung, Verwirklichungsgestalt der Einheit der Wirklichkeit sein. Seine Identität ist das Ganze, und darum bildet er nicht mehr einen „kleinen Gegenkosmos“ seiner Egozentrität, die er dann durch Mißbrauch der Freiheit *gegen* den universalen Zusammenhang beständig neu erproben und stärken müßte.

In dem Vollzug der Freiheit der einen Wirklichkeit, der unsere Freiheit *ist*, wirkt das Gesetz der Interrelationalität: die eine Wirklichkeit bestimmt die menschliche Freiheit, und umgekehrt ist der Vollzug menschlicher Freiheit die Verwirklichung der Freiheit der einen Wirklichkeit. Beide sind weder identisch noch verschieden, sondern sie sind *advaita*.

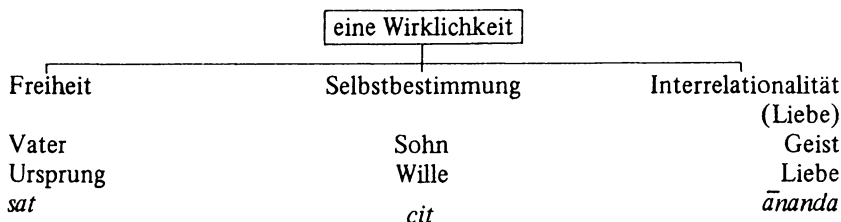
Die trinitarische Kommunion und Selbstbewegung Gottes ist die Liebe Gottes, dessen inneres Leben wir mit HEGEL als „Spielen der Liebe mit sich selbst“ bezeichnen können, wenn die Dimension der Selbsthingabe bzw. des Kreuzes in diesem Bild mitgedacht ist. Das Advaita der Trinität macht Liebesbewegung möglich. Liebe ist Relationalität oder Polarität, die auf der Nicht-Dualität der Partner beruht. In diesem Begriff der Liebe wären sowohl eine dualistische wie eine monistische Interpretation, die Einseitigkeiten sind, nicht möglich.

Wenn dieses Ergebnis der Trinitätslehre auf den Begriff der einen Wirklichkeit zugespitzt wird, bedeutet dies, daß die Wirklichkeit Einheit in Liebe ist, insofern sie interrelational ist. In diesem universalen Begriff der Liebe wäre die Polarität von Anziehung und Abstoßung, die sich in der gesamten Wirklichkeit ausdrückt und deren Kontinuität verbürgt, als der Grund der Liebe gedacht. Damit hätten wir einen ontologischen Begriff der Liebe gewonnen, der über erbaulich mißverständliche Metaphern hinausgeht: Liebe ist der Inbegriff der einen Wirklichkeit. Denn die Liebe als Interrelationalität integriert Gerechtigkeit und Gericht in sich, was besonders deutlich im *karma*-Begriff wie auch in der Dimension des Kreuzes zum Ausdruck kommt.

Wir hatten gesagt, die Freiheit der einen Wirklichkeit ist die ewige Selbstbestimmung, Interrelationalität zu verwirklichen. Nachdem wir nun den Begriff der Interrelationalität als Liebe interpretiert haben, kann gelten: Die

Freiheit der einen Wirklichkeit ist die *Selbstbestimmung*, *Liebe* zu verwirklichen.

Auch in diesem Satz ist die trinitarische Struktur der Wirklichkeit abgebildet. Der Vater als Ursprung (*sat*) ist die Freiheit, die sich im Sohn als Wille zur Selbstbestimmung (*cit*) darstellt und im Geist als Liebe (*ānanda*), d. h. als Interrelationalität der einen Wirklichkeit, verwirklicht. Wir wollen diesen wichtigen Zusammenhang übersichtlich zusammenfassen:



Angesichts der Notwendigkeit simultanen Redens kann das Advaita von absoluter Freiheit und Liebe nun gedacht werden:

Gott ist die Kontinuität der Freiheit im Geschehen seiner Liebe. Die eine Wirklichkeit ist die Kontinuität der Freiheit in ihrer ewigen Selbstbestimmung zur Interrelationalität. Weil die simultane Redeweise advaitisch ist, kann ebenso gelten:

Die eine Wirklichkeit ist die Kontinuität der Freiheit im Geschehen ihrer Liebe. Gott ist die Kontinuität der Freiheit in seiner ewigen Selbstbestimmung zur Interrelationalität.

Indem wir die eine Wirklichkeit interrelational bzw. als Liebe erfahren, begreifen wir ihre Transpersonalität. Darin drückt sich sowohl die Unverfügbarkeit des Ursprungs (Aspekt des Vaters) als auch der Wille zur Selbstbestimmung (Aspekt des Sohnes) in der Verwirklichung der Liebe (Aspekt des Geistes) aus.

Aus dem transpersonalen Charakter der einen Wirklichkeit, der die Personalität in unserer Erfahrung einschließt, definiert sich die advaitische Erfahrung als Erfahrung des Geistes (*ātman*). Denn der *ātman* ist ja das Integrationsprinzip der einzelnen Fähigkeiten des Menschen.²⁰ In dieser Integration wird die „Kristallstruktur“ der menschlichen Persönlichkeit unwiederholbar und unumkehrbar aufgebaut.

Das Personwerden des Menschen ist somit das Paradigma für den Integrationsprozeß der Wirklichkeit. Die Personalität des Menschen steht zum transpersonalen Charakter der Wirklichkeit im selben Verhältnis wie jede verwirklichte Gestalt zur Gesamtheit der trinitarischen Realität, nämlich in einer unumkehrbaren Abhängigkeitsbeziehung (*tādātmya*): die Person des Menschen hat die Transpersonalität des trinitarischen Gottes als Selbst, d. h. sie ist Moment an dem transpersonalen Charakter der einen Wirklichkeit.

In diesem Abschnitt geht es um die Erläuterung der Dialektik des Prozesses personaler Transformation in eine trans-personale Formation, die sich im Gefüge von *Gemeinschaft* niederschlägt, wobei umgekehrt die Qualität der Gemeinschaft von der Bereitschaft zu dieser Wandlung abhängt.

Der nicht-dualistische Zusammenhang verlangt, daß die transformative Erfahrung nicht individuell beschränkt bleibt, sondern sich im gemeinschaftlichen Leben verwirklicht. So ist auch für Jesus das Reich Gottes eine Wirklichkeit *in und unter* uns zugleich (Lk 17,21). Das griechische *ἐν τῷ ὑμῶν* sollte im Sinne beider Dimensionen verstanden werden, und es ist bezeichnend, daß die Sprache das *advaita* von beiden selbstverständlich anzeigt. Der spätere Streit um die rechte Interpretation in der einen *oder* anderen Weise enthüllt nur den Mangel an Erfahrung, und er ist in der Praxis der *metanoia* wenig zuträglich gewesen.

Der Egozentrismus, den die Bibel als Sünde bezeichnet, ist die grundlegende menschliche Fehlhaltung, aus der Disharmonie erwächst: Der Mensch setzt sich an die Stelle Gottes, anstatt auf das Eine zentriert zu sein. Dies verhindert im individuellen Erfahrungsbereich die Rezeptivität für tiefere Bewußtseinsstufen und im sozialen Bereich die Bereitschaft für Integration und Liebe.

Das von der Ganzheit abgespaltene Bewußtsein, d. h. Sünde, äußert sich im sozialen Bereich gegenwärtig vor allem in drei Problemen: 1. der Überbewertung des Materiellen, d. h. des ökonomischen Prinzips, 2. dem autoritären Machtstreben von Individuen und Gruppen und 3. dem Mangel an Bewußtheit für das Ganze der Wirklichkeit. Obwohl der Mensch schon immer unter diesen Formen der Entfremdung litt, d. h. unter der Erbsünde lebte, gewinnt das Problem an Schärfe wegen der allgemeinen Akzeleration entfremdeten Verhaltens aufgrund technischer Manipulationen und einem Scientismus, der als Resultat einer verengten Perspektive und Perzeption in der Entwicklung der abendländischen Zivilisation erkannt werden muß. Entfremdung steht in direktem Zusammenhang mit dem Mangel an Ganzheitserfahrung, wie wir sie oben beschrieben haben.²¹

Diese grundlegende Entfremdung kann in Glaube und Gebet überwunden werden, aber das vorige Kapitel hat gezeigt, daß erst tiefere Gebeterfahrungen das *Sein* in Christus wirksam aufschließen. Eine oberflächliche Scheinreligiosität täuscht Glauben vor, dort nämlich, wo der Mensch meint, Glauben zu *haben* und zu gebrauchen, anstatt *im* Glauben zu *sein*.

Das war auch der Schlüssel zum Verständnis des *sola fide* bei LUTHER: Der Egozentrismus muß überwunden werden, damit die integrierte Person erwachen kann, die allein aus der Einheit mit Gott oder – so LUTHER – in der *conformitas Christi* lebt.

Sowohl in bezug auf die geistige Erfahrung als auch hinsichtlich der Verwirklichung authentischer Gemeinschaft stellt sich das Problem der *Autorität*.

In den orientalischen Kulturen kommt dem *Guru* unanfechtbare Autorität zu, weil er höheres Wissen *verkörpert* und *lebt*. Das Wort *guru* bedeutet Lehrer, dessen Aufgabe aber nicht primär funktional verstanden wird. Der Guru ist weniger Instrument bei der Vermittlung von Wissen, sondern er verkörpert die Wahrheit mit seinem *gesamten* Leben. Durch geistige Ausstrahlungskraft vermag er den Schüler in die Sphäre geistiger Verwirklichung eintreten zu lassen. Darum erteilt er nicht Unterricht, sondern der Guru *lebt* mit dem Schüler, teilt seinen Alltag in dessen Familie (*gurukula*) und übt sich somit in ein spirituell zentriertes Leben ein. Erst wenn der Schüler selbstlos genug geworden ist, um höheres Wissen empfangen zu können, wird ihn der Meister in die Übungen einweihen und zur Meditation anleiten. In diesem Sinne ist der Guru vor allem selbsterfahrener Seelenführer, der die Dunkelheit im Herzen des Schülers zu erleuchten vermag. Der Guru überträgt seine Weisheit durch Geisteskräfte eigener Art direkt auf den Schüler. Der echte Guru muß frei sein von jedem ichhaften Streben und darf sich des Personenkultes oder heteronom-autoritären Gebarens nicht schuldig machen. Gerade diesem Maßstab aber werden die Pseudo-Gurus nicht gerecht. Sie können Unwissende verführen, die der Maßstäbe nicht kundig sind. Selten haben darum derartige Verführer in Indien oder Japan Anhänger, sondern beuten die vom Christentum Enttäuschten aus. Der Inder kann zwar den Guru mit Gott identifizieren, verehrt ihn und akzeptiert, was er sagt und tut. Es kommt aber kaum zu sozialen und finanziellen Abhängigkeiten. Daß sich der *erfahrene* Schüler vom Guru löst, ist selbstverständlich. Man weiß dabei, daß letztlich *Gott allein* der Guru ist, doch bedient er sich bzw. manifestiert sich in dem Weisen, damit *direkte* Seelenführung möglich wird.

Wir könnten noch lange fortfahren, die Qualitäten und Merkmale des Guru zu beschreiben. Am wichtigsten ist, daß er selbst aus der Erfahrung des meditativen Ganzheitsbewußtseins lebt. Lehre und Lebenspraxis müssen eine vollkommene Einheit sein. Nur dann hat der Guru Autorität, die ganz von innen kommt. Eine auf äußerlichen Machtstrukturen beruhende *geistliche* Autorität wird in Indien wenig geschätzt.

Das eben gezeichnete Bild des Guru ist dem des spirituellen Meisters und Seelenführers im Christentum sehr ähnlich. Die im Kapitel 7 behandelten Mystiker, auch TERESA VON AVILA, FRANZ VON ASSISI und vor allem auch die russischen Starzen sind Beispiele dafür. Sie haben aber selten das Gesamtgeschehen des kirchlichen Lebens geprägt – wie im übrigen auch der authentische Guru in Indien eine kostbare Seltenheit ist.

Im Christentum hat das Problem der geistlichen Autorität sehr früh eine bedenkliche und in mancher Hinsicht destruktive Lösung gefunden: das auf *äußerer* Autorität beruhende Bischofsamt, das mehr und mehr mit Machtfülle

ausgestattet wurde und die freie Entfaltung geistiger Gaben und Bewegungen oft verhinderte, d. h. den christlichen Glauben in eine herrschaftserhaltende Ideologie verwandelte.

Jesus hatte den jüdischen messianischen Erwartungen widerstanden und *lebte* die Autorität des leidenden Gottesknechtes. Machtstreben und hierarchische Ambitionen in der Jüngerschaft lehnte er ab (Mk 10,35ff.). Die Briefe des Paulus sind durchdrungen von unerhörter Unmittelbarkeit des geistigen Lebens und Erlebens, das plötzlich unterbunden wurde. CLEMENS, Bischof von Rom (ca. 90–100 n. Chr.) warnt vor „Rebellion“ gegen die etablierten Autoritäten, die von einigen „Jungen gegen die Alten“ in Korinth angezettelt worden sei. Er droht gar mit der Todesstrafe. Sein Argument ist bezeichnend: So wie Gott alles mit Autorität von oben regiert und unbedingten Gehorsam verlangt, so müssen die Menschen den „Bischöfen, Priestern und Diakonen“ gehorchen, denn Gott hat seine Autorität den „Herrschern und Führern auf Erden“ verliehen.²² Aus der Erfahrung der Gegenwart des Geistes unter den ersten Christen war eine autoritäre Religion geworden, die folgerichtig mit einem monarchischen und völlig untrinitarischen Gottesbild gestützt wurde. Spirituelle Erfahrung wurde weitgehend zum Dogma, Glaube zu Gehorsam, geistiger Aufbruch zu politischem Kalkül. Alles, was „gnostisch“ war, mußte nun unterdrückt werden, und der überlieferte neutestamentliche Kanon selbst ist bereits Zeugnis dieser Entwicklung, wie E. PAGELS auf Grund der Entdeckung der Nag Hammadi Texte überzeugend nachweist.²³

LUTHER hat versucht, die Priesterschaft aller Gläubigen auf Grund wahrer geistlicher Erfahrung wiederherzustellen. Doch die Reformation blieb trotz vieler Aufbrüche im autoritären politischen Gefüge wie im reduktionistischen, d. h. wiederum äußerliche Autorität erzeugenden, Rationalismus stecken. Die moderne Absage an Autorität ist eine Folgereaktion, doch auch sie ist oberflächlich, wie der Erfolg der „Gurus“ beweist.

Es ist kein Zufall, daß der Ruf nach dem geistlichen Meister so stark ist, daß zwielichtige Gestalten an Einfluß gewinnen. Wo das Gespür für geistliche Erfahrung und Authentizität verlorgengegangen ist und sich die Menschen an Ersatzidolen (Filmstars, Sportler, Reklamefiguren usw.) orientieren, haben falsche Gurus leichtes Spiel. Auch hier fällt der Vorwurf auf die christliche Praxis zurück, denn sie hat versäumt, authentischer geistlicher Erfahrung zur Gestaltung zu verhelfen und *lebende* Leitbilder darzustellen. Der wahre Guru verkörpert Freiheit, Liebe und Weisheit. Er wird nie seine *Meinung* auf andere übertragen wollen, sondern diese zu eigener Erfahrung führen. Weil er weiß, daß letztlich (*pāramārthika*) die Wirklichkeit eins ist, kann er auf der Ebene des unterscheidenden Bewußtseins (*vyāvahārika*) größte Pluralität ertragen, ohne in seiner Identität gefährdet zu sein. Und auf Grund der *Erfahrung* der Einheit wird er die Tat zur Einheit wagen, ohne insgeheim einen Vorteil für sich oder seine Gruppe (Nation, Religion usw.) abzusehen, d. h. er ist *frei zur Liebe*.

Nur wenn wir es lernen, Pseudogurus von authentischen Meistern zu unterscheiden, werden wir die gegenwärtige Situation meistern können. Und die Pseudogurus kommen keineswegs nur als Sektenstifter daher, sondern auch im Gewand politischer Ideologien, rationalistischer Zwangsvorstellungen und theologischer Dogmen. So wie die wahrhaft trinitarische Erfahrung der Wirklichkeit unsere selbstgezogenen Grenzen einschränken kann, vermag der *Guru* die *communio sanctorum* um sich zu kristallisieren. Damit wird das Guru-Ideal relativiert durch die Gemeinschaft, die selbst zum Guru wird. Die trinitarische Struktur der Wirklichkeit verbietet den Glauben an autoritäre Hierarchien, gerade auch im spirituellen Bereich!

Gemeinschaft ist notwendig, denn wir reden hier nicht der Anarchie das Wort. Institutionen und Ämter sind unvermeidlich, aber sie sollten in *geistlicher* Erfahrung und Autorität wurzeln. Der unkontrollierte Egozentrismus muß überwunden werden, und dafür gibt es zwei grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten: Gemeinschaft oder Kollektivismus.

Kollektivismus wäre eine Form der Organisation von Individuen, die ihre Identität ausschließlich in der kollektiven Form gewinnen können. Das Individuum hat sich in kollektivistischer Einheit so zu entwickeln, daß es der Gestalt anderer Individuen angeglichen wird. Das Ideal ist Uniformität, und für Pluralität ist kein Platz. Reklamemechanismen, die bestimmte Kaufzwänge und Verhaltensformen induzieren wollen, stehen ebenso unter diesem Prinzip wie totalitäre Machtansprüche von Staaten. Der dogmatische Anspruch, allein im Besitz der Wahrheit zu sein, kann in diesem Sinn ebenfalls kollektivistischem Zwang dienen, ein Problem, mit dem auch kirchliche Institutionen zu ringen haben. Es ist überflüssig, auszuführen, daß solcher Kollektivismus nicht wünschenswert ist, denn er erlaubt weder Kreativität noch die Freude an der Verschiedenheit, d. h. Pluralität. Er hemmt somit die ganzheitliche Entwicklung der Persönlichkeit.

Gemeinschaft wird hier als freie Beziehung von Menschen verstanden, die Einheit verwirklichen, ohne daß die besondere Gestalt der Individuen verlorengeht. Dies wird möglich, wenn das Zentrum außerhalb der Gemeinschaft selbst liegt und somit verschiedene Polaritäten integrieren kann. Gemeinschaft gründet in Freiheit, Beziehung und Pluralität. Sie ist im *Prozeß* der Integration, dessen Resultat nicht von vornherein definierbar ist, wenn nicht Uniformität, Dogmatismus und Intoleranz erneut herrschen sollen.

Es ist zu befürchten, daß entweder die Zerstörung menschlicher Lebensbedingungen oder die Versklavung der Persönlichkeit unvermeidlich sind, wenn es nicht gelingt, *integrale Gemeinschaften* auf allen Ebenen menschlichen Zusammenlebens und an der Basis der gesellschaftlichen Institutionen zu verwirklichen.

Gemeinschaft ist begründet in personaler Reife des integrierten Individuums, und sie ist gleichzeitig ein wichtiger Bestandteil des Weges zu dieser

Reife. Sie kann helfen, Einheit im Prozeß der Integration von Verschiedenheiten einzuüben. Sie ist damit Wiederholung. Abbild und exemplarischer Vollzug des Grundmusters der Wirklichkeit, das wir oben im Symbol der *Trinität* angeschaut haben. Gott ist integrierte Gemeinschaft und als solche sowohl Ursprung als auch Ziel der Wirklichkeit. Gemeinschaft ist somit der Ausdruck dafür, daß die Struktur der Wirklichkeit Interrelationalität in Liebe ist, die sich in transpersonalen Integration vollendet.

Das Symbol der trinitarischen Perichorese haben wir oben ausführlich analysiert. Dieses Symbol kann uns auf dem Weg zur Gemeinschaftsbildung führen, die nicht nur die christliche Gemeinde betrifft, sondern in der Universalität der trinitarischen Verheißung die Probleme der Isolation, Ausbeutung und Zerstörung auf unserer Erde überwinden hilft.

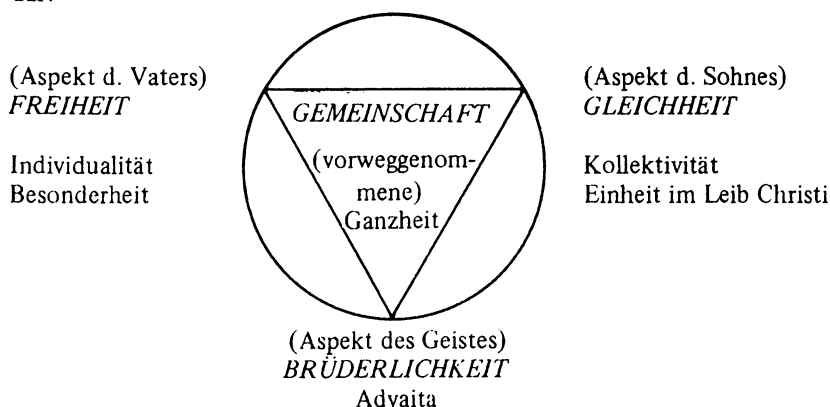
Das ist es, was J. MOLTSMANN mit dem Begriff der „sozialen Trinitätslehre“ anspricht.²⁴ Ausgehend von dem altkirchlichen Begriff der *communio sanctorum* weist er auf die dritte These der Theologischen Erklärung von Barmen hin, die Kirche als „Gemeinde von Brüdern“ versteht. Der Begriff der Brüderlichkeit meint wohl nicht nur stärkere emotionale Bindung, Verantwortung und Gemeinschaft zwischen den Gliedern des Leibes Christi, sondern er hat seit der Französischen Revolution soziale Hoffnungen geweckt, die weder eingelöst noch begraben sind. MOLTSMANN erklärt: „Die Gemeinde von Brüdern verkündigt das Reich Gottes durch ihre neue und hinsichtlich der sozialen Umwelt alternative Lebensweise.“²⁵ Was das heißt, muß offengehalten und im konkreten Vollzug erlernt werden, der die soziale mit der individuellen Transformation verbindet, da beide Momente ineinander übergehen, eins in dem anderen ist, sofern sie auf Ganzheit angelegt sind.

Wir sagten, daß das Zentrum von Gemeinschaft jenseits ihrer selbst liegen muß. Dies bedeutet, daß Einheit und Identität der Gemeinschaft weder aus dieser selbst noch in ihrer Zielsetzung noch in ihrer möglichen Macht begründet sein sollen. Einheit und Identität kommen vielmehr aus der Partizipation jedes einzelnen an der Ganzheit, die vollkommen immanent und vollkommen transzendet zugleich ist. Eine solche Gemeinschaft lebt in der spirituellen Erfahrung, daß sie am „göttlichen Tanz“ (Perichorese), an der Selbstverwirklichung Gottes *durch* jede Form von Interrelation und Gemeinschaft teilhat.

Gemeinschaft gründet also in dem Prozeß der göttlichen Selbstintegration einerseits und in der menschlichen Teilhabe an diesem Geschehen andererseits. Gemeinschaft erhält ihr Leben aus der meditativen Erfahrung der Ganzheit, die für das rationale Bewußtsein kreative *u-topia* ist. Sie *hat* oder *ist* darum niemals Ganzheit, sondern *partizipiert* an ihr. Da sie niemals Ganzheit ist, sondern auf sie zugeht bzw. aus ihr lebt, kann sie frei sein, sich in pluralen und auch unvollkommenen Formen zu manifestieren. Diese *Freiheit zum Unvollkommenen* ist wesentlich für die Grundhaltung der Gelassenheit, ohne die das Individuum sein disharmonisierendes Ichstreben nicht überwinden kann. Jeder Zwang zur Vollkommenheit wäre nicht spirituelles Geschehen.

lassen in rezeptiver Haltung (Evangelium), sondern ideologisch motivierte, weil ichhafte Anstrengung (Gesetz).

Gemeinschaft erwächst aus der Partizipation an der Trinität, die wiederum durch die tiefere Versenkung in nicht-dualistische Bewußtseinsstufen zur lebensverwandelnden Kraft wird. Die Integration der Persönlichkeit durch Meditation ist darum wichtige Voraussetzung für das gemeinschaftliche Geschehen, in dem die transpersonale Dimension der Wirklichkeit aufleuchtet. Auf der Ebene des dual-rationalen Bewußtseins muß der Traum der Französischen Revolution, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit *zugleich* zu verwirklichen, ein Traum bleiben – denn der Traum transzendiert das rationale Wachbewußtsein, vermag es aber nicht zu integrieren. In der Erfahrung der meditativen Ganzheit, die traumhafte Einheit und konkrete Verwirklichung im Prozeß der transpersonalen Perichorese integriert, könnte der Schlüssel für die Verwirklichung auch der gemeinschaftlichen Dimension des Geistes liegen – wobei die Gebrochenheit und simultane Existenz *aller* menschlichen Wirklichkeit, wie wir sie oben beschrieben haben, in Rechnung zu stellen ist, wenn anders wir den Boden des biblischen Realismus nicht verlassen wollen. Die Perichorese stellt sich dann wie folgt dar:



Alles ist begründet in der Bewußtheit des Ganzen. Das Ganze ist immer da und erwartet unsere Rezeptivität. Es ist da *in* Pluriformität. Wenn Pluriformität zerstört wird, schwindet die Erfahrung des Ganzen. Wenn wir des Ganzen gewahr werden, erblicken wir in ihm das Besondere als wertvoll. Wir lassen es gelten als Ausdrucksform des Ganzen, und so sind wir durch das Anderssein des Anderen nicht bedroht in unserer Identität. Das Ganze umfaßt alles, aber alles ist nicht ohne das Ganze.

Was bedeutet diese Ganzheit und Personalität der Wirklichkeit für das Einzelschicksal des Menschen, das durch den Tod in seinem Sein, d. h. der Verwirklichung von Ganzheit, bedroht ist? Gibt es eine transpersonale Integration des Individuellen in die Einheit der Wirklichkeit?

Wiedergeburt oder kontinuierliche Manifestation?

Das Thema der Wiedergeburt oder Seelenwanderung zu diskutieren, ist in der christlichen Theologie nicht üblich, zumal die neuere Theologie auf die Eschatologie ohnehin wenig Wert legt. Es ist ein emotionsbeladenes Thema und zweifellos für jeden Menschen von größter Bedeutung. Schon deshalb sollte es ernstgenommen werden, umso mehr, da die Zahl psychologischer, thanatologischer und parapsychologischer Veröffentlichungen zu dieser Frage sprunghaft ansteigt. Die Theologie kann nicht bei der Behauptung stehenbleiben, dies sei kein Thema für sie, da die Bibel Wiedergeburt abschließe. Abgesehen davon, daß das Motiv der Wiedergeburt das gesamte abendländische Denken (allerdings meist außerhalb der Kirche) begleitet hat, nimmt die Zahl der Anhänger des Seelenwanderungsglaubens in Europa zu, so daß schon aus seelsorgerlichen Gründen eine eingehende Analyse des Themas geboten erscheint.

Die christliche theologische Apologetik muß als weitgehend unzutreffend charakterisiert werden, da sie sich kaum der Mühe unterzieht, verschiedene Reinkarnationsvorstellungen zu unterscheiden, philosophische und logische Probleme zu differenzieren und damit Klarheit in die Sache zu bringen. Als eine der wenigen Ausnahmen steht im angelsächsischen Bereich die Studie von John HICK da,²⁶ und im deutschen Sprachraum ist es Adolf KÖBERLE, der neuerlich wiederholt einige Argumente für und vor allem gegen die Seelenwanderungslehre gegeneinander abgewogen hat, ohne daß aber die auf indischem Boden gewachsenen Vorstellungen zufriedenstellend dargestellt würden.²⁷ Dies wird in gewissem Maße von H. TORWESTEN nachgeholt, der aber keine systematisch-theologische Diskussion anstrebt.²⁸

In der Begegnung mit den asiatischen Kulturen ist das Thema der Wiedergeburt zentral. In Indien vertreten *alle* einheimischen Religionen (Hinduismus, Jainismus, Buddhismus, Sikhs) und auch die zugewanderten Parsen die Reinkarnationslehre, wenn auch im einzelnen mit erheblich unterschiedlichen Inhalten und Argumenten. Wir wollen hier weder den indischen und noch weniger den abendländischen Wiedergeburtsglauben phänomenologisch vorstellen. Vielmehr geht es um die im Advaita Vedānta gelehrte Theorie, die wir mit trinitätstheologischem Denken ins Gespräch bringen wollen, um einen möglichen christlichen Lösungsvorschlag anzubieten.

Die christliche Theologie hat vor allem vier Einwände²⁹ gegen den Wiedergeburtsglauben vorgebracht: 1. Er ist nicht biblisch. 2. Er verschleiern die Bedeutung dieses Lebens für die Glaubensentscheidung. 3. Er widerspricht der biblischen Lehre von der Auferweckung des Leibes. 4. Er kann schwerlich mit der Einzigartigkeit des Heilswirkens Christi versöhnt werden.

1. Die Wiedergeburtstheorie läßt sich tatsächlich nicht aus biblischen Quellen ableiten, und sie ist auch *nie* orthodoxe Lehre der Kirche gewesen. Gegenteilige Behauptungen beruhen auf einer Fehlinterpretation der origenistischen Tradition.³⁰ Dieses Argument schließt aber nicht von vornherein aus, daß die

Theorie christliche Lehre werden könnte, wenn erwiesen werden kann, daß sie den Grundintentionen der Bibel nicht widerspricht, sondern als mögliche Explikation der Verkündigung Jesu verstanden werden kann. Es gibt andere christliche *theologoumena*, die weder in der Bibel noch in der altkirchlichen Tradition explizit sind. Theologie ist ja nichts anderes als die im Prozeß verlaufende Explikation des Impliziten. Sie erlaubt damit Kreativität, d. h. neue Einsichten bei der Deutung der Offenbarung im jeweiligen Kontext. Die Zurückweisung der Wiedergeburtstheorie durch die frühe Kirche richtet sich gegen eine *bestimmte* Vorstellung von Reinkarnation. Es wäre unzulässig, diese Verknüpfung zu mißachten und die Ablehnung auf die im Advaita Vedānta vorgetragenen Argumente prüfungslos zu übertragen.

2. Daß die Bedeutung dieses Lebens für die Glaubensentscheidung durch die Wiedergeburtstheorie geschmälert würde, ist ein interpolierendes Argument, das ohnehin unzulässig verallgemeinert. A. KÖBERLES Vermutung einer pessimistischen Grundstimmung Indiens, die den Kreislauf der Wiedergeburt als unsägliches Leid erträgt, ist ein oft wiederholtes Vorurteil, das falsch ist.³¹ Auch die Behauptung, indische *karman*- und Reinkarnationstheorien seien verantwortlich für das materielle Elend im heutigen Indien (in der klassischen Zeit waren die gesellschaftlichen Strukturen mit großer Wahrscheinlichkeit ausgeglichener als im damaligen Europa!), da sie die Menschen zu ökonomischer und sozialer Lethargie veranlassen, ist unzutreffend und verschleierte nur ideologisch die Erkenntnis, daß die europäische Kolonialpolitik weitgehend für das Elend in Südasien verantwortlich ist.³² Die Wiedergeburtstheorien drücken vielmehr gerade die Polarität von Notwendigkeit und Freiheit aus, um menschliche Verantwortung *wachzurufen*, d. h. die Entscheidung für das Gute (verschieden interpretiert) im Freiheitsraum *dieses* Lebens zu ermöglichen und zu *leben*.

3. Die christliche Lehre von der Auferweckung des Leibes ist vage und ohnehin dem Wandel der Interpretation unterworfen, da sich unser Begriff des Materiellen ändert. Wie wir zeigen werden, hängt der indische Reinkarnationsglaube an der Erkenntnis, daß Materie und Geist ein Kontinuum bilden, wobei die „Zwischenstadien“ – eine Art psychischer Energiefelder – von entscheidender Bedeutung sind. Dies muß christlichen Vorstellungen keineswegs widersprechen, sondern kann sie vertiefen.

4. Der Begriff „Einzigartigkeit des Heilswirkens Christi“ ist interpretationsbedürftig. In unserem heutigen Horizont, d. h. für diese Studie besonders angesichts der holistischen Theorie der Wirklichkeit, wird er anders und qualitativ wie quantitativ weiter zu fassen sein als in einer Welt, die als Produkt der Begegnung von Judentum und Griechentum zu verstehen ist. In den vorigen Kapiteln ist deutlich geworden, daß unser Modell der Trinität wesentlich *inklusiv* ist, und wir wollen dies in bezug auf die Frage nach der Einzigartigkeit des Heilswirkens Christi im Kapitel 13 interpretieren. Hier sei die Inklusivität vorausgesetzt. Sie schließt alle Ebenen wirklicher und möglicher

Temporalität ein. Schlicht formuliert heißt dies, daß das Heilswirken Christi nicht auf *einen* zeitlich begrenzten Lebensablauf beschränkt sein muß, sondern den gesamten „Kreislauf der Geburten“ (*samsāra*) umfassen kann.

Es gibt zwei Gründe, das Reinkarnationsthema gerade heute auch in der abendländischen Theologie wieder aufzunehmen, vom dritten Grund, dem Dialog der Religionen und der sich entwickelnden asiatischen Theologie, einmal ganz abgesehen.

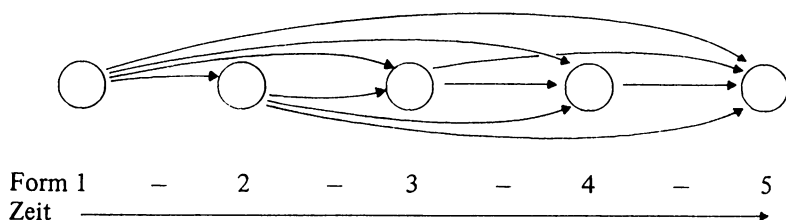
1. Das Problem der Theodizee stellt sich neu. Angesichts der Möglichkeit, daß sich die „christliche Zivilisation“ selbst zerstört, gewinnt es an Dringlichkeit und zwar unter anderen Voraussetzungen als etwa zu LEIBNIZ' Zeiten. Es gibt *unverschuldetes* Leiden und Ungleichheit, die auch nicht durch gesellschaftskritische Theorien rationalisiert werden kann. Auch in Indien weiß man mindestens seit GAUTAMA dem Buddha, daß Ungleichheit und Unterdrückung *nicht* durch die *karman*-Lehre weginterpretiert, sondern durchsichtig gemacht werden können.

Populäre Vorstellungen im Hinduismus und Buddhismus (wie auch im Christentum) sind natürlich immer mißbraucht worden, um den Leidenden ein besseres Jenseits oder eine günstigere Wiedergeburt auszumalen, damit sie die Repression der Herrschenden klaglos ertragen. Dies ist kein Argument gegen die Reinkarnationstheorie als solche, sondern schärft die Wachsamkeit gegenüber ideologischem Mißbrauch, der mit verschiedenen Eschatologien getrieben werden kann und getrieben wird. Ob das Pathos der Wiedergeburtstheorie Ungleichheit und Ungerechtigkeit tatsächlich intelligibel machen kann, ist eine andere Frage, die wir noch stellen werden. Aber auch hier muß man zwischen verschiedenen Theorien differenzieren.

2. Die *karman*- und Wiedergeburtstheorien sind in erster Linie Ausdruck des unauflöschlichen Zusammenhangs der Wirklichkeit. Die Interrelationalität des Universums wird in den Wissenschaften zunehmend erkannt. Relativitätstheorien, Quantenphysik, nach-darwinistische Evolutionsmodelle, psychosomatische Medizin, parapsychologische Studien, Biofeedback und vor allem auch die Erfahrung mit Yoga und Meditation stützen diese Einsicht. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die *karman*- und Reinkarnationsvorstellungen an Einfluß gewinnen. Die Literatur ist unübersehbar, und die Millionenauflagen entsprechender Bücher³³ beweisen zwar nicht die Richtigkeit der Theorie, wohl aber das Bedürfnis, die Interrelationalität auch in bezug auf das Schicksal des Menschen zu denken. Ganz im Gegensatz zu John HICK's Vorhersage (1976), daß sich die östlichen Reinkarnationstheorien schließlich auch DARWIN werden beugen müssen, hat der Darwinismus erheblich an Überzeugungskraft eingebüßt und holistischen Modellen der Evolution weichen müssen, die eher den Anschein der Vereinbarkeit mit dem Wiedergeburtsglauben erwecken (1984).³⁴

Allen asiatischen Reinkarnationsvorstellungen liegt die Theorie vom *karman* zugrunde (vgl. auch oben S. 49ff.). *Karman* ist der Grundglaube der asiatischen Kulturen und verbreiteter als jede andere Anschauung. Schon im Rg-Veda ist die spätere *karman*-Lehre in dem Begriff der kosmischen Ordnung (*ṛta*) vorbereitet. *Karman* ist keineswegs eine spätere Erfindung, die Teil des plötzlichen Einbruches einer pessimistischen Grundstimmung in die indische Kultur wäre.³⁵ Ein wesentlicher Wandel hat sich zur Zeit des Buddha und der Upaniṣaden vollzogen. Der Begriff des Pessimismus ist aber höchst unzutreffend, man sollte eher vom Wechsel in eine Phase der *Introspektion* sprechen.

In den frühesten Texten bezeichnet *karman* vor allem die heilige Handlung, besonders das Opfer, das den Status der Welt bestimmt und erhält. In den Upaniṣaden ist *karman* das kosmische Gesetz der Erhaltung der Energie, einschließlich und vor allem des menschlichen physisch-psychisch-mental Handelns. Der Mensch formt demnach durch seine Aktivität nicht nur individuelle Charakterstrukturen, die ihn als *Gewohnheiten* zunehmend determinieren, sondern Formen, die den universalen Zusammenhang verändern. Dies ist die Grundeinsicht von *karman*: das menschliche Handeln hat ontologische Bedeutung. Was man denkt, *wird* man; so wie man handelt, gestaltet man sich selbst, und dies hat Auswirkungen auf das Ganze.³⁶ Besonders in der Meditation wird das unmittelbar zum Erlebnis. Die totale Interrelationalität der Wirklichkeit ist die ontologische Grundstruktur. *Karman* ist somit das Gesetz der Ordnung, die sich aus den geronnenen Formen (Gewohnheiten) vergangener Prozesse geformt hat, wobei die gegenwärtigen Formen alle zukünftigen beeinflussen. Dies gilt für *alle* Bereiche der Wirklichkeit, so daß z. B. auch die Gesetze der Natur als gewordene karmische „Gewohnheiten“ aufzufassen wären. Die *Wiederholung* einer Handlung oder einer bestimmten Form verstärkt die Tendenz, daß sie sich beständig wiederholt und schließlich in kohärente Stabilität übergeht, wie das beim menschlichen Handeln zu beobachten ist und im moralischen Bereich kaum einem Zweifel unterliegt, für den physikalischen und biologischen Bereich immerhin wahrscheinlich ist.³⁷



Karman als formatives Prinzip bestimmt das Individuum, hat aber transindividuelle Konsequenzen. Es drückt die Geschichtlichkeit des Menschen aus

und verweist gleichzeitig auf die trans-historische *Bedeutung* der Geschichte, insofern karmische Zusammenhänge über das Invididuum, über die Spezies, letztlich über jede mögliche Form hinausragen. *Karman* in der upaniṣadischen Tradition hat Konsequenzen für den Aufbau der Persönlichkeit: Wie man sät, so erntet man.³⁸ Der *ātman* ist dabei aber nach indischer Vorstellung in keiner Weise betroffen.

Man kann drei Grundpositionen in der Anthropologie unterscheiden:³⁹

1. Das Wesen des Menschen ist transtemporal (der *ātman* Indiens).
2. Der Mensch hat einen zeitlichen Beginn, aber kein Ende (Griechentum und orthodoxes Christentum).
3. Der Mensch hat Anfang und Ende (moderne Säkularität).

Die zweite These empfindet man in Indien als logisch widersinnig. Das Argument ähnelt dem KANTS. Die *karman*-Lehre verbindet das erste und das dritte Argument so, daß die *implizite* Realität des *ātman* als Subjekt angenommen wird, die *Erscheinung* des *jīva* (individuelle „Seele“) logisch wie zeitlich/räumlich aber begrenzt ist. Das Verhältnis von *ātman* und *jīva* wird in den verschiedenen vedāntischen Systemen unterschiedlich interpretiert, in jedem Fall aber gilt, daß der *ātman* nicht der karmischen Ordnung unterliegt.

Der *karman*-Glaube bezeichnet somit in keiner Weise ein unerbittliches Gesetz absoluter Notwendigkeit, sondern erkennt *relative* Notwendigkeit in der Ordnung zeitlicher Strukturen, deren Überwindung im Bereich der Freiheit (*ātman*, *mokṣa*) nicht nur möglich, sondern Ziel alles Lebens ist. Das *karman* ist nur der eine Pol in der Bipolarität von *karman* und *mokṣa*, wobei *mokṣa* die höhere Ordnung bezeichnet, der allein absolute Realität zukommt. Der *karman*-Glaube ist damit zumindest in seiner vedāntischen Form alles andere als Fatalismus,⁴⁰ wie wir im Kapitel 14 noch weiter erläutern werden.

Karman als ontologisches Prinzip der Formung von Gewohnheit schafft stabile Strukturen, die der totalen Interdependenz aller Teilaspekte der Wirklichkeit Ausdruck verleihen. R. PANIKKAR nennt sieben Aspekte der *karman*-Theorie, mit denen wir hier zusammenfassen können:⁴¹

1. *Karman* als Ausdruck kosmischer Interdependenz vermeidet ein individualistisches Weltbild, da karmische Kommunion die „ontologischen Monaden“ aufrichtet.
2. *Karman* gibt der Begrenztheit menschlicher Freiheit präzisen Ausdruck und steckt gerade dadurch das Feld der Freiheit ab.
3. *Karman* befreit von der Illusion, es gäbe absolutes Eigentum. Im karmischen Zusammenhang ist nichts ausschließlich mein, sondern immer auch bezogen auf andere.

4. *Karman* ermöglicht eine intelligible Basis für die Solidarität unter allen Wesen, da alle Prozesse und Handlungen universale Bedeutung und Rückwirkung haben. Jedes Wesen hat Anteil am Schicksal des gesamten Universums. Jedes Wesen hat also universale Verantwortung.
5. *Karman* fragt nicht nach der *Natur* des Übels und will es nicht wegerklären, sondern sucht überindividuelle Zusammenhänge und *Funktionsweisen* des Übels aufzuspüren.
6. *Karman* bezeichnet die Veränderlichkeit der Welt und somit ihre Geschichtlichkeit und Kontingenz.
7. *Karman* markiert die Unterscheidung zwischen dem Absoluten und dem Relativen bzw. Gott und Welt. Gott ist Herr des *karman* und als solcher die einzige trans-karmische Realität, eben das Absolute.

Es ist offensichtlich, daß der karmische Zusammenhang nicht mit dem Tod enden kann, denn der Tod ist Moment am karmischen Prozeß. Dieser Satz ist selbstevident, insofern *karman* das physisch-psychisch-spirituelle Kontinuum der Wirklichkeit bezeichnet. Physischer Tod ist eine Veränderung *innerhalb* des karmischen Ganzen, und keineswegs dessen Ende. Da *karman* Inbegriff der Zeitlichkeit ist, kann das Ende von *karman* nichts Zeitliches sein, sondern nur die transtemporale spirituelle Wirklichkeit, Gott, das Absolute, das Reich der Freiheit, der Gnade usw. *Alle* diese Begriffe erscheinen tatsächlich in dem einen oder anderen der indischen Texte als Bezeichnung für das, was *nicht karman* ist.

Wir wollen nun den populären Wiedergeburtsglauben kurz umreißen, um von ihm die vedāntische Reinkarnationslehre (die der buddhistischen ähnelt, aber nicht gleicht) abgrenzen zu können.⁴²

Populartheorie

In Indien behauptet man nicht oder selten, daß der Wiedergeburtsglaube auf *direkter* Wahrnehmung des Phänomens beruht. Es ist vielmehr ein Glaube, der allerdings als einzig plausible Erklärung einiger beobachtbarer Phänomene erscheint. Im allgemeinen wird Wiedergeburt als so selbstverständlich betrachtet, daß ihre Prämissen kaum in Zweifel gezogen werden. Erst in der Begegnung mit dem Islam und dem Christentum hat sich eine Apologetik entwickelt.⁴³

Man kann im wesentlichen vier Argumente unterscheiden, mit denen die Wiedergeburtstheorie gestützt wird:

1. Wiedergeburt wird in den Heiligen Schriften gelehrt (*śruti*).
2. Die Wiedergeburtstheorie ermöglicht eine vernünftige Erklärung der „unverschuldeten Ungleichheit“ unter den Menschen.

3. Sie entspricht dem Zeugnis der Erleuchteten, die infolge ihrer intensiveren Wahrnehmung das Erleben früherer Existenzen ins Bewußtsein heben können.
4. Da die gesamte Wirklichkeit als Einheit zu verstehen ist, muß es Interdependenz nicht nur auf der mikro- und makrokosmischen, sondern auch auf der moralischen Ebene geben. Da aber offensichtlich die moralische Ordnung unter der Perspektive des einmaligen Lebens gestört ist, bedarf es der Wiedergeburt um des Ausgleichs willen.

Zum *ersten* Argument ist zu sagen, daß die Vedas zwar eine dem *karman* ähnliche Ordnung (*rta*), nicht aber eine explizite Wiedergeburtstheorie lehren. Erst in späteren Schriften, die aber auch zur *śruti* gehören (Vedānta), tritt sie überall hervor. Es ist nicht nötig, einzelne Texte anzuführen. Der Ursprung der Lehre ist unklar. Da sich Reinkarnationsvorstellungen auch bei den Eskimos, Afrikanern und polynesischen Völkern finden, handelt es sich wohl um ein universales menschliches Phänomen mit der bemerkenswerten Ausnahme Israels und weniger anderer Kulturen. In Indien kann der Jainismus als frühester Zeuge gelten, denn er ist älter als der Buddhismus und das vedāntische Schrifttum. Da die Heiligen Schriften als offenbart gelten und unantastbare Autorität besitzen, genügt dieses Argument für jeden frommen Inder.

2. Man ist sich im klaren, daß Schuld und Abbüßung von Schuld weder individuell noch kollektiv rational aufgerechnet werden können. Es gibt ein individuelles *karman*, das kollektive *karman* eines Volkes, ein die Generationen überdauerndes karmisches Schicksal usw. Alle interagieren miteinander. Die Zusammenhänge sind so komplex, daß die *ontologische Ökologie* des *karman* jedes Fassungsvermögen übersteigt. Da ungerechte Ungleichheiten existieren, müßten diese – die Allmacht Gottes vorausgesetzt – letztlich dem Schöpfer angelastet werden. Der Wiedergeburtsglaube ist ein Entlastungsversuch (Theodizee), dessen Stichhaltigkeit wir noch überprüfen werden.

3. Man kann nicht bestreiten, daß begabte Medien oder Menschen, die durch Yoga- und Meditationsübungen intensivere Bewußtseinszustände erleben können, plötzlich ihnen unbekannte Sprachen fehlerfrei sprechen, Ereignisse aus der Vergangenheit lückenlos rekapitulieren, ohne daß ein raumzeitlicher Kausalnexus vorläge, die sich also an „ein früheres Leben“ erinnern. In Indien treten solche Phänomene – vermutlich, weil die Kultur sie nicht marginalisiert – ungleich häufiger auf als in Europa. Die parapsychologische Forschung hat aber auch in Europa genügend Material gesammelt, das der Erklärung bedarf.⁴⁴

Für derartige Phänomene bieten sich aber auch andere Erklärungen an als Wiedergeburt, die freilich dem rationalen Denken nicht weniger abenteuerlich erscheinen. Demnach könnten besonders Begabte oder Geübte in

ein kollektives „Erbgedächtnis“ bzw. in den „tiefen See des Unbewußten“ eintauchen, der – anders als JUNGS kollektives Unbewußtes – nicht vornehmlich aus archetypischen Symbolen, sondern bewußten Erfahrungen der Vergangenheit besteht. Ob diese Erklärung plausibler ist als die Wiedergeburtstheorie, sei dahingestellt.

4. Dieses Argument setzt kosmische Harmonie voraus, die auch für den moralischen Bereich gelten soll. Als Postulat der praktischen Vernunft ist es einsichtig, kann aber logisch weder begründet noch widerlegt werden. Denn warum sollte die moralische Ordnung in sich konsistent sein? Als theologisches Argument bedürfte es weitere Differenzierung. Auch der Kreislauf der Wiedergeburten ist ja nicht das Ganze. Dieses tritt erst dann in Erscheinung, wenn der Kreislauf auf Grund der Erschöpfung des *karman* und/oder durch die Gnade Gottes (so an vielen Stellen in der Bhagavad Gītā) aufgelöst ist.

Die Problematik des letzten Arguments ähnelt der des zweiten, worauf HICK verweist.⁴⁵ Die Ungleichheit in *diesem* Leben wird zwar mit dem vorigen erklärt, jene wiederum mit dem vorvorigen . . . *ad infinitum*. *Karman* erfaßt also zwar das Problem des innerweltlichen Geflechts von Schuld und Sühne, vermag aber nicht, den letzten *Grund* der Ungleichheit, des Leidens usw. anzugeben. Der Vorwurf des Vedānta gegen das Christentum, einem logischen Fehler zu erliegen, wenn die Seele als geschaffen (am Anfang) und gleichzeitig unendlich (am Ende) gilt, muß gewiß ernst genommen werden. Umgekehrt ist es aber ebensowenig befriedigend zu behaupten, *karman* habe zwar keinen Anfang, wohl aber ein Ende. Somit kann auch diese Form der Wiedergeburtstheorie schwerlich eine befriedigende Theodizee leisten.

Im einzelnen unterscheiden sich die verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen voneinander. Es erscheint angemessener, von einem *Mythos der Wiedergeburt* zu sprechen, der in verschiedenen Theorien reflektiert wird.⁴⁶ Der volkstümliche Glaube nimmt an, daß die „Seele“ von Körper zu Körper wandert. Was aber ist diese „Seele“? Und worin besteht die Kontinuität?

Was immer mit Seele gemeint ist, es müßte sich um ein bewußtes charakter- und gedächtnistragendes Selbst handeln, wenn die moralisch geforderte Vergeltung einen Sinn, d. h. vor allem kathartische Funktion, haben soll. Die Kontinuität müßte entweder in physischer Ähnlichkeit, psychisch gleichen Dispositionen oder im fortdauernden Gedächtnis bestehen. Körperliche Ähnlichkeit wird nirgends behauptet. Die psychischen Dispositionen sind meist so allgemein, daß man aus ihnen nicht auf individuelle Kontinuität schließen kann. Die Gedächtniskontinuität ist aber in der weit überwiegenden Mehrheit der Fälle, d. h. bei allen gewöhnlichen Menschen, gerade nicht aufrechterhalten. Damit fällt jede moralische Komponente des Wiedergeburtarguments aus, denn wenn ich nicht die Schuld des vorigen Lebens erkenne, kann ich sie auch nicht abbüßen, um sie letztlich durch *Einsicht*

(*jñāna*) zu überwinden. Die Sühne wäre dann ein rein mechanistisches Geschehen, was manche Interpreten zugeben, aber im Gesamtzusammenhang der vedāntischen Überlieferung wenig überzeugt. Gedächtniskontinuität würde das *karman* in bezug auf die moralische Komponente intelligibel machen. Sie ist aber nur dort explizit, wo der karmische Kreislauf beendet ist: beim Erleuchteten, dem *jīvanmukta*.

Man könnte sagen, daß es eine „Seelenmonade“ gebe, die in sich alle vorigen Existenzen implizit enthalte und durch *partielle* Explikation im jetzigen und allen zukünftigen Leben Kontinuität ermöglicht. An dieser Explikation, d. h. der Realisierung des höheren Bewußtseins durch den *jñānin*, hängt dann die gesamte Beweislast für die Kontinuität zwischen Inkarnation A und Reinkarnation A₁. Der *jñānin* aber erkennt ja gerade, daß die individuellen Seelen (*jīva*) irreal sind, da allein dem *ātman* Realität zukommt, der nicht dem *samsāra* unterworfen ist. Da der Kreislauf der Geburten von der Stufe der *pāramārthika*-Erkenntnis aus irreal ist, kann schwer glaubhaft gemacht werden, daß die Erkenntnis des *jñānin* die Kontinuität dieses Kreislaufs beweisen soll. Denn die Seele, die umherwandert, hat gar keine *trans-samsārische* Realität. Wie kann sie also zu einer Bewußtseinsintensität gelangen, von der aus sie alle verborgenen vergangenen Leben überblickt? Wo wäre das Gedächtniszentrum, das den Tod überdauert, wenn nicht im *ātman*? Dann aber wäre der *ātman* vom *jīva* modifiziert, was der Advaita Vedānta emphatisch ablehnt. Somit ergibt sich der Widerspruch, daß sich die Populartheorie auf den vedāntischen *jñānin* berufen muß, der die Realität der Individualität leugnet.⁴⁷ Er vertritt eine ganz andere Theorie, die wir noch darstellen werden.

Ob ein Mensch nur als Mensch wiedergeboren, in das Reich der Tiere oder gar Pflanzen hinabsteigen oder zu höheren göttlichen Wesen aufsteigen kann, wird in verschiedenen indischen Traditionen unterschiedlich beurteilt. Das Problem ist für das Prinzip der Wiedergeburt sekundär und braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen.

Wir können schlußfolgern: Die individuelle Identität über den Tod hinaus kann von der Populartheorie nicht einsichtig gemacht werden, wenn man nicht eine Unzahl umherwandernder selbstexistenter Seelenmonaden annehmen will, die nicht notwendigerweise selbstbewußt sind. Genau dies aber widerspricht dem vedāntischen Konzept vom *ātman*.

Das von der christlichen Theologie gelegentlich vorgebrachte Argument, *karman* schließe die Wirklichkeit der Gnade aus, ist nicht stichhaltig. Die gesamte indische Religionsgeschichte lehrt das Gegenteil, wobei der Akzent – wie auch in der Geschichte des Christentums – gelegentlich mehr auf der Selbstanstrengung des Menschen oder auf der Hinwendung Gottes zum Menschen liegt. Die Bhagavad Gītā vertritt eine ausgewogene Position, und typisch für weitverbreitetes indisches Empfinden ist ein berühmter Satz aus den Schriften der Sikhs: „*Karman* bestimmt, wie man geboren wird, aber durch

Gnade öffnet sich das Tor zum Heil.“⁴⁸ Wir werden diese Diskussion im Kapitel 13 wieder aufnehmen.

Die vedāntische Theorie

Viel wichtiger als die in sich widersprüchliche Populärtheorie ist für uns das vedāntische Konzept der Reinkarnation, da es im Zusammenhang advaitischen Denkens zur interreligiösen Diskussion herausfordert.

ŚĀṆKARA selbst hat die Theorie klassisch und unüberbietbar präzise so formuliert: „In Wahrheit wird kein anderer als der Herr wiedergeboren.“ (*satyaṁ neśvarād anyah saṁsāri*)⁴⁹ Diese Aussage widerspricht direkt der Vorstellung, daß eine Unzahl von Seelen im Kreislauf der Geburten (*saṁsāra*) umherwandere. Es ist vielmehr der Herr (*īśvara*), d. h. der persönliche Gott, allein, der sich dem *saṁsāra* kontinuierlich und in verschiedenen Manifestationsstufen unterzieht. Dies kann auf Grund der vedāntischen Einsicht in die Einheit der Wirklichkeit nicht anders sein. In Wahrheit (*pāramārthika*) ist ja nichts anderes als das *brahman*, das sich unter dem Einfluß von *māyā* selbst qualifiziert, d. h. *saṁsāra* als *īśvara* erscheint. Dieser *īśvara* manifestiert sich in allen Formen der Wirklichkeit. Die individuelle Seele ist nichts anderes als diese Manifestation des *īśvara*. In und aus sich hat sie kein Sein (*svabhāva*) und kann darum auch nicht dem *saṁsāra* unterliegen. Der Inbegriff des Nichtwissens (*avidyā*) ist ja gerade die Illusion der unabhängigen Existenz. Nicht einzelne Seelen werden wiedergeboren, sondern derselbe Gott manifestiert oder „gebiert“ sich selbst in der kontinuierlichen Abfolge der einzelnen Wesen der Wirklichkeit.⁵⁰

Man wird diese Interpretation ŚĀṆKARAS allerdings nur dann rechtfertigen können, wenn man den Unterschied zwischen dem absoluten Standpunkt (*pāramārthika*) und dem relativen Standpunkt (*vyāvahārika*) verstanden hat. Unter unserer gewöhnlichen Erkenntnis (*vyāvahārika*) erscheint alles als Vielheit, und deshalb hat es Sinn, vom Kreislauf der Geburten zu sprechen. Vom absoluten Standpunkt aus (*pāramārthika*), der durch eine einzigartige transrationale Erfahrung erlangt wird und in Wirklichkeit (*satyaṁ*) der einzig wahre ist, muß dies als Illusion gelten. Ob die von uns vorgetragene ŚĀṆKARA-Interpretation zutreffend ist, hängt an der grundlegenden Frage der Advaita Epistemologie nach dem Verhältnis der beiden Standpunkte. Könnte man unvermittelt entweder so oder so erkennen und reden, dürfte man die Ebenen oder Standpunkte nicht miteinander in Beziehung bringen. Wir widersprechen dieser Deutung und behaupten. Die Einsicht in die letztgültige Einheit der Wirklichkeit (*pāramārthika*) verändert auch das gewöhnliche Erkennen, wenn sie einmal gemacht ist, so daß von Wiedergeburt „individueller Seelen“ eben gar nicht mehr gesprochen werden kann. Wir meinen, ŚĀṆKARA in diesem Sinn interpretieren zu müssen, weil sonst der *jñāna marga*, d. h. das Ziel der Befreiung und Erleuchtung (*mokṣa*) durch intellektuelle Meditation, nichtig wäre.

Die Kontinuität von einer Manifestation zur anderen ist gewährleistet durch die Lehre vom subtilen Körper (*sūkṣma-śarīra*), die wir bereits im Kapitel I dargestellt haben. Da Körper und Geist ein Kontinuum verschiedener Subtilität bilden, ist es müßig zu fragen, ob dieser subtile Körper materiell oder geistig sei. Er ist ein Zwischenstadium, das sich durch eine bestimmte Strukturdichte des Geistigen auszeichnet, die im materiellen Bereich weniger subtil ist. Der subtile Körper beinhaltet vor allem alle psychischen Kräfte: den kognitiven Intellekt (*buddhi*), den mit dem Willen verbundenen Verstand (*manas*), die fünf Elemente der Perzeption, die fünf Kräfte des Handelns und die fünf subtilen Lebensenergien. Kurz, er verkörpert die moralischen, ästhetischen, intellektuellen und subtil-psychischen (*prāṇa*) Dispositionen des Menschen,⁵¹ die teils ererbt, teils erworben sind. Jede Aktivität in bezug auf eins dieser Elemente bewirkt einen Eindruck in die subtile Matrix. Wiederholt sich der Eindruck, entstehen Dispositionen oder Gewohnheitsmuster, die sich dann feedback-artig wieder im Denken, Wollen und Verhalten des Menschen äußern. Diese Eindrücke werden *samskāras* genannt, die analog zu dem Satz von der Erhaltung der Energie mit dem Zerfall der physischen Manifestationsebene (Tod) nicht verlöschen. Der subtile Körper besteht fort, um sich erneut aufgrund der Manifestationskraft Gottes auf materielle Formen aufzuprägen. Die karmische Struktur hat damit eine relative Kontinuität vor allem durch die *samskāras* im subtilen Körper. Die *samskāras* bewirken eine *Tendenz*, neue Formen („Wiedergeburt“) nach ihrem Muster zu prägen. Sie erzeugen mentale Dispositionen, die auf die nächste Manifestation des Lebens (das neue Individuum) bestimmend einwirken.

Das Gedächtnis (individuell wie kollektiv) wird also nicht im Gehirn gespeichert, sondern ist eine Art subtiles Feld, das für die normalerweise bekannten Äußerungsformen zwar des Gehirns bedarf, ohne dieses aber in subtiler Weise auf anderen Ebenen der Wirklichkeit überdauern und auch wirken kann. Es schafft Tendenzen, neue Strukturen zu bilden. Durch Meditation und *jñāna* ist es möglich, diese subtilen Ebenen der Wirklichkeit zu erfahren. Wer durch sie hindurchgegangen ist und mit dem Bewußtsein Gottes vereint auf das Ganze blicken kann, „erinnert“ dann das ganze subtile karmische Feld. Er erkennt frühere Formen, d. h. die gesamte raumzeitliche Wirklichkeit ist in einem Moment gegenwärtig. Es handelt sich somit nicht um Wiedererinnerung früherer individueller Existenzen, sondern um *Bewußtwerdung eines universalen kollektiven Zusammenhanges*. Die karmische Interdependenz ist erst dann erkannt, wenn sie überschritten ist. Nur der Erlöste (*jīvan-mukta*) kennt und schaut das Ganze, weil er mit dem Bewußtsein des Absoluten schaut.

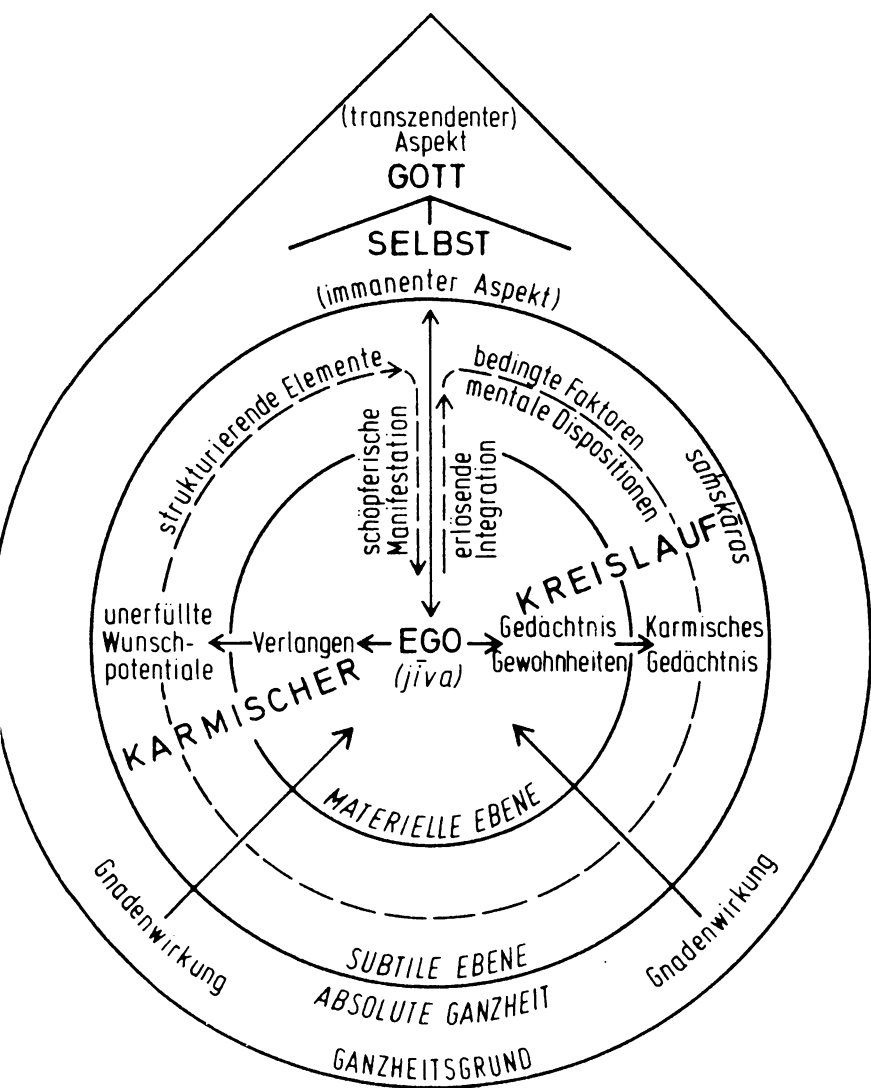
Wir wollen versuchen, die vedāntische Theorie mittels eines Schemas in Grundzügen übersichtlich darzustellen:

Das Schema ist wie folgt zu lesen:

Der absolute Ganzheitsgrund (*brahman*, *ātman*) manifestiert sich. Er verändert sich dabei nicht. Er ist von der Manifestation völlig unberührt. Diese These ist diskussionsbedürftig und unter dem Eindruck der Trinitätslehre in den vorigen Kapiteln mehrfach kritisiert worden. Die durch *māyā* verursachte Manifestation schafft Wirklichkeitsebenen, die sich voneinander durch ihre Subtilität bzw. Fähigkeit zur Interdependenz unterscheiden. Der *jīva* ist prädisponiert durch die Tendenzen, die sich ihm beim Durchgang durch die subtile Ebene (*saṃskāras*) aufgeprägt haben. Er macht weitere Erfahrungen, und die Summe seiner Aktivitäten (aktive wie passive Eindrücke) prägt sich in ein verändertes individuelles Gedächtnis ein, manifestiert sich in Gewohnheiten usw., die wiederum in das karmische kollektive Gedächtnis eingespeichert werden. Vor allem aber sind es die im Leben unerfüllten Wünsche, die bestimmte Potentiale im subtilen Bereich bilden, die als strukturierende Elemente neben anderen mentalen Dispositionen bedingende Faktoren für die neuen schöpferischen Manifestationen des Göttlichen werden. Die Individuen sind also nicht nur von einer ewigen göttlichen Idee (im Sinne PLATOS) geformt oder gemäß ihrer eigenen Dynamik organisiert, sondern ihre Struktur hängt auch ab von der Struktur vergangener Individuen.

Die Gītā gebraucht einen eindrucksvollen Vergleich:⁵² „Wenn sich der Herr körperlich manifestiert und den Körper wieder verläßt, dann nimmt er diese (subtilen Eindrücke, mentale Dispositionen) mit sich und geht weiter, so wie der Wind den Duft (der Blumen) mit sich fortträgt.“ Der Duft ist das subtile und durch *karman* geformte Wesen des Individuums, das Gott bei der nächsten Manifestation wieder in den Bereich des Materiellen einläßt. Die Gītā ergänzt: „Was immer ein Mensch direkt vor dem Tod denkt, dorthin gelangt er wegen seiner beständigen Haftung an diesem Wesen.“⁵³ Wer an Gott denkt, kommt zu Gott. Wer weltliche Wünsche hat, schafft derartige mentale Dispositionen, daß diese – unter dem Grundgesetz der Interdependenz – in entsprechenden materiellen Formen ausgelebt werden müssen. Natürlich ist nicht der letzte Gedanke vor dem Tod isoliert gemeint, sondern die Summe der gesamten Lebenswirklichkeit des Menschen, die in jedem Augenblick gegenwärtig ist. Wer sich noch im letzten Moment vertrauensvoll auf Gott besinnt, löscht damit aber andere Dispositionen aus und wird der erlösenden Einheit mit Gott teilhaftig. Die Erkenntnis des Absoluten, die den Geist erfüllt, die Liebe zu Gott, der Glaube an die Kraft des Höchsten lösen alle *saṃskāras* auf, wenn diese Haltungen authentisch sind. Das ist das Ende des *saṃsāra*, die erlösende Integration in den absoluten Grund.

Es ist wichtig zu bemerken, daß diese „Umkehr“ – in der christlichen Terminologie das Wirken der göttlichen Gnade – *immer* möglich ist, da sie in Wahrheit das einzig Reale ist. Die Gnade dringt von der Ebene der absoluten Ganzheit durch die subtilen Bereiche bis in die materiellen Formen



durch. Nur in der menschlichen Existenzform aber gibt es die Freiheit der Entscheidung, und darum ist sie so kostbar als „Sprungbrett“ aus der karmischen in die göttliche Ordnung. Im Advaita Vedānta spekuliert man deshalb kaum über Zwischenzustände, Höllendasein usw., weil allein das menschliche Dasein letztlich die Verheißung des endgültigen Heils in sich birgt. Auch wer als Engelwesen (*deva*) wiedergeboren wird, muß zunächst in Menschengestalt zurückkehren um der Freiheit der Erkenntnis willen. Wo es kein Verlangen nach Materiellem gibt, bilden sich auch keine entsprechenden mentalen Dispositionen und somit auch keine erneute Verbindung mit materiellen Strukturen.

Dies ist in groben Zügen die vedāntische Lehre von der „Wiedergeburt“, die etwas völlig anderes ist als die Lehre vom rastlosen Umherwandern individueller Seelen. Was besagt sie für die interkulturelle und interdisziplinäre Diskussion?

1. Der Advaita Vedānta vertritt eine holistische Weltsicht, in der die gesamte Wirklichkeit eins ist und verschiedene Ebenen der Wirklichkeit sich dadurch unterscheiden, daß sie mehr oder weniger große Subtilität, d. h. Interaktion mit Formen auf der eigenen wie anderen Ebenen besitzen. Höchste Subtilität entspricht größter Interaktion und Interdependenz.
2. Gott ist *die* Wirklichkeit schlechthin, er ist *implizit* in seinen Manifestationen und gleichzeitig als Grund völlig transzendent. Er ist *explizit* in den Individuen und deren karmischem Wandel, der mit dem Tod keineswegs endet, da der subtile Körper nicht den Gesetzen des Materiellen unterliegt. Die karmischen Dispositionen sind formende Energien, die relativ stabile Substrukturen (Individuen) schaffen. Letztlich ist es „Gott selbst, der kommt und geht, wenn ‚wir‘ geboren werden oder sterben.“⁵⁴ Die menschliche Individualität ist für den überzeitlichen Standpunkt eine Illusion.⁵⁵
3. Das relative Werden als solches ist ständiger Tod und Wiedergeburt auf der Grundlage des kreativen Impulses, der vom absoluten Grund in alle Wirklichkeitsebenen ausgeht. Wenn die subtile Ebene als eigene und relativ selbständige Substruktur gelten kann, ist der körperliche Tod nichts anderes als ein Übergang innerhalb dieses Lebenskreislaufts, d. h. Moment *im* Werden. Nur wenn man den materiellen Bereich isoliert, erscheint der Tod als Ende des Werdens.
4. Das Ende des Kreislaufs, *mokṣa*, die Befreiung, ist der ungebrochene und voll ins Bewußtsein integrierte Durchbruch des Spirituellen bis ins Materielle, eine Art „Wiedergeburt im Geist“, die den *samsāra* auflöst. Ob dabei das Materielle überformt wird (so die *bhedābheda*-Schule) oder sich als Illusion entpuppt und einfach aufhört zu erscheinen (strenger Advaita Vedānta) ist für den Vedānta ein viel diskutiertes Problem.

Dies führt uns zur Kritik der vedāntischen Position. Das Problem der Individualität bzw. des Schicksals des Materiellen ist keineswegs zweitrangig,

sondern entscheidend für die Konsistenz der vedāntischen Theorie selbst. Denn wenn es keine Individualität gibt, sind auch die karmischen Verbindungen nicht real. Wenn diese nicht real sind, kann es keine wirkliche Manifestation des Absoluten geben und damit auch kein wirkliches Leben, das die karmischen Bindungen durchbricht und auflöst. Wenn es keine Inkarnation gibt, kann es keine Reinkarnation geben, auch dann nicht, wenn der *īśvara* als der eigentliche *saṃsārin* erkannt ist.

Der Advaitin kann nun argumentieren, daß der gesamte karmische Zyklus Illusion ist, da einzig *brahman/ātman* real ist. Dann aber, und diesen Schluß vollzieht der Vedāntin, ist das gesamte subtile Netz der karmischen Wechselwirkungen nichtig. Das heißt aber, daß es erst recht nicht die Natur des Bösen erklärt, und die ganze Mühe des Arguments war vergeblich. Weiterhin ist es problematisch, die *ātman/brahman*-Wirklichkeit als einzige Wirklichkeit anzunehmen und gleichzeitig zu behaupten, der karmische Kreislauf habe keinen Anfang. Was anfangslos ist, steht über dem Gesetz der Zeit und kann nicht durch zeitliche, d. h. karmische Abläufe überwunden werden. Werden dann aber nicht die Bedingungen für *mokṣa* geleugnet und gleichzeitig ein transtemporales karmisches Geschehen zugelassen, das *neben* dem Absoluten existiert? Entweder man käme zu einem Dualismus oder zur Absurdität.

Wenn es kein personales Zentrum gibt, das relativ konsistent ist und ein *relativ Ganzes* gegenüber dem GANZEN (Gott) darstellt, kann es überhaupt keine Erkenntnis, die karmische Strukturen transzendiert, geben. Sofern man die Einheit der Wirklichkeit nicht zerreißen will, müßten dann auch die durch das Materielle gegangenen Dispositionen wenn nicht absolute Bedeutung so doch Bedeutung im Absoluten haben, d. h. der Geist müßte das Materielle überformen und nicht aufheben.

Auch die vedāntische Reinkarnationslehre kommt also über diese Widersprüche, die ihr immanent sind, nicht hinaus, was bei einem derartigen Thema freilich nicht verwundern kann. Der Vedānta behauptet aber, ein logisch kohärentes Argument zu liefern.

Wie könnte nun aber das unbestreitbare Phänomen der „Erinnerung“ an vorige und überindividuelle Existenzen erklärt werden?

John HICK macht einen Vorschlag, der die Erinnerung an „früheres Leben“ und andere mediale Erscheinungen erklären soll, ohne die Wiedergeburtstheorie zu bemühen: Es könnte nach dem Tod eine „mentale Hülse“ geben, die etwas länger beständig ist als der physische Leib und von medial Begabten wahrgenommen werden kann. Weil diese mentale Konstellation in Auflösung begriffen ist, kann auch erklärt werden, warum Erinnerungen an das „vorige Leben“ meist partiell sind. „Mit solch einer Theorie wird die Idee der Reinkarnation faktisch eine Sache des Grades. Es gibt keine Wiedergeburt der vollen lebenden Persönlichkeit. Aber es gibt eine Art Reinkarnation von Teilen oder Aspekten der Persönlichkeit, wobei eine solche abgeschwächte

Reinkarnation ebenso mit der Auslöschung der Persönlichkeit als Ganzes wie mit ihrem fortgesetzten Leben in einer anderen Sphäre vereinbar ist, indem sie nur eine ‚mentale Hülse‘ zurückläßt, die sich in den Geist eines lebenden Kindes eindrängt, mit dem sie vielleicht eine Art von Affinität hat und durch das nun das übriggebliebene Quantum von psychischer Energie entladen wird.“⁵⁶

Man bemerke, daß diese Theorie selbstverständlich eine relativ stabile psychische Wirklichkeitsebene voraussetzt, die nicht oder nur bedingt an körperliche Manifestation gebunden ist, gleichzeitig aber auch nicht mit dem Geistigen identisch ist. Die These HICKS kann zur Erklärung der paranormalen Phänomene, die auch KÖBERLE aufzählt und gelten läßt,⁵⁷ dienen. Die Schwierigkeit dieser Theorie liegt aber darin, daß sie nicht erklären kann, warum die „mentale Hülse“ für eine Weile länger existiert als der Körper bzw. was ihr überhaupt Stabilität und Kohärenz verleiht. Auch ist die Vorstellung der fragmentarischen Wiedererinnerung wenig präzise. Es könnte psychisch-selektive Mechanismen geben, die ganz analog zum normalen Vergessen wirken. Gewiß hat die kulturelle Umwelt erheblichen Einfluß, da sie Paradigmen für das Erfahrbare schafft, die auch Aufmerksamkeit, Aussagebereitschaft usw. steuern.

Wir wollen nun versuchen, ein Modell vorzustellen, das dieser Probleme eingedenk ist, theologisch diskussionswürdig sein könnte und zugleich den Dialog mit physikalischen Theorien (David BOHMS Wechselspiel von expliziter und impliziter Ordnung) sowie biologischen Hypothesen (Rupert SHELDRAKES morphogenetische Felder, die als immaterielle Gegebenheiten formative Prozesse auslösen, die Raum, Zeit – und auch den biologischen Tod – transzendieren und dem *karman*-Gedanken ähnlich sind) eintreten kann.⁵⁸ Die folgenden Ausführungen haben hypothetischen Charakter.

Kontinuierliche Manifestation

Ausgehend von der vedāntischen Theorie und unserer Kritik an ihr sowie in bezug auf die oben erarbeitete nicht-dualistische Interpretation der Trinitätslehre wollen wir einen Vorschlag machen, der für die christliche Theologie diskutabel, wenn gewiß auch präzisionsbedürftig ist.

Schon für die vedāntische Theorie gilt, daß es nicht sinnvoll ist, von „Wiedergeburt“ und „Seelenwanderung“ zu sprechen. Noch mehr gilt das für unseren Vorschlag, der treffender als *kontinuierliche Manifestation* zu bezeichnen wäre. Er verbindet (a) die Lehre von der *creatio continua* mit (b) der nicht-dualistischen Grundhaltung und (c) der relativen Selbständigkeit der psychisch-subtilen Wirklichkeitsebene. Wir knüpfen damit an die biblische Unterscheidung von körperlich-psychisch-spirituellen Ebenen im Menschen an, die in der Neuzeit dem Materie-Geist-Dualismus zum Opfer gefallen ist. Die psychische Ebene ist relativ selbständig und darf weder auf materielle Prozesse reduziert noch mit der spirituellen Ebene identifiziert werden.

Beachtet man dies nicht, wird man Phänomene wie Hellsehen und Telepathie wie auch bestimmte Erfahrungen während der Meditation falsch interpretieren. Ebenso läuft man dann Gefahr, einen Pseudo-Guru, der zwar über psychische Kräfte verfügt (z. B. Telepathie), spirituell aber völlig unreif ist und deshalb nichts anderes als ein inflationäres Ego zur Schau stellt, für einen geistlichen Meister zu halten. Mangelnde Unterscheidung kann gerade an dieser Stelle verheerende Konsequenzen haben!

Wir halten es für theologisch geboten, uns dem gesamten Fragenkomplex zu stellen, weil die Interrelationalität und Interdependenz der *gesamten* Wirklichkeit direkt der christlichen Botschaft von der absoluten Liebe Gottes entspricht. Auch für das Neue Testament geht es darum, die *Ψυχή* zugunsten der Wirklichkeit des *πνεῦμα* loszulassen (Lk 14,26; Hebr 4,12). Weiter: Wenn Gott Liebe ist und gleichzeitig Ungerechtigkeit seinem Willen widerstrebt, *muß* es eine über den Tod hinausgehende Möglichkeit zur Läuterung geben. Andernfalls wäre die Mehrheit der Menschen verdammt, was letztlich entweder dem Willen oder der Ohnmacht Gottes anzulasten wäre, der damit im Selbstwiderspruch zu seiner Liebe stünde. Würde aber die Gnade so wirken, daß alles Übel *ohne* einen kathartischen Prozeß aufgehoben wäre, gerieten Liebe und Gerechtigkeit in einen unzulässigen und ganz unbiblischen Gegensatz. Die kirchliche Tradition hat darum eine weitere Heiligung nach dem Tode gelehrt, sei es in der Form des Purgatoriums⁵⁹ oder in anderen Zwischenzuständen zwischen Tod und Ewigkeit, d. h. eben als Raum der subtilen Kraftfelder (*sūkṣma śarīra*) das Psychischen.⁶⁰

Grundsätzlich wäre es genügend, anzunehmen, daß die Person nach dem Tod in einem subtilen Wirklichkeitsfeld geläutert wird, z. B. so, daß der Übeltäter alle Leiden, die er anderen zugefügt hat, von der Seite des Betroffenen nacherlebt und damit die karmischen Tendenzen überwindet, indem er sie durchlebt. Der Gerechtigkeit wäre genüge getan, und eine erneute Verknüpfung der *samskāras* mit materiellen Formen wäre nicht nötig. Wirkliche Reue und Vergebung stünden nicht im Gegensatz zur Gerechtigkeit.

Unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Wirklichkeit ist es aber nicht sinnvoll, den „Zwischenzustand“ (wie immer man ihn vorstellen mag) von anderen Ebenen der Wirklichkeit zu trennen bzw. Wechselwirkung nur in eine Richtung anzunehmen. Der Zusammenhang zwischen Materiellem und Psychischem erlaubt Wechselwirkung im Wortsinn, d. h. Wirkung in beide Richtungen. Wenn dem so ist, erscheint es konsequent, anzunehmen, daß jede Ebene ihre eigenen Interrelationsstrukturen stabilisiert, auch wenn sie gleichzeitig mit anderen Ebenen in Beziehung tritt. Soll Kohärenz herrschen, ist es wahrscheinlich, daß mentale Dispositionen, die materiellen Strukturgesetzen entsprechen, auf der Ebene des Materiellen „verarbeitet“ werden. Jede Ebene ist ja wirklich, indem sie durch die subtilere Form der nächst höheren Ebenen aktualisiert wird, d. h. für unseren Fall: die mentale psychische Tendenz formt das Materielle. Ein Beispiel dafür wäre, daß die mentale Disposition

„Gier nach sinnlicher Lusterfüllung“ karmisch dort überwunden wird, worauf die sich bezieht: im sinnlich-materiellen Bereich. Sollte es aber gelingen, das unerfüllte Verlangen psychisch zu sublimieren oder spirituell zu überformen, könnte die Disposition in eine höhere Ebene integriert werden: im Falle psychischer Sublimierung etwa als „egozentrisches Geltungsstreben“, das im kollektiv-psychischen Bezugsrahmen erlebt und überwunden wird; im Falle spiritueller Überformung als „Liebe zu Gott“, die Inbegriff der Partizipation am Göttlichen ist und das *karman* transzendiert hat.

Dieses Argument ist kein Beweis für die Rückkopplung mentaler Dispositionen an materielle (körperliche) Prozesse, gibt aber eine (schwer quantifizierbare) Wahrscheinlichkeit an.

Wir verstehen also die *saṃskāras* als sich selbst akkumulierende dynamische Formelemente bzw. allgemeine Tendenzen zur Organisation der Wirklichkeit, d. h. als *veränderliche formative Strukturen*. Sie sind formativ und schaffen – im aristotelischen Sinn der Unterscheidung von Potenz und Form (Akt) – Wirklichkeit. Damit ist nichts über den ontologischen Grund der *saṃskāras* bzw. über die erste Form gesagt. Obwohl sich die *saṃskāras* auf einer nicht-materiellen Ebene der Wirklichkeit stabilisieren und auswirken, haben sie Rückwirkung auf die *gesamte* Wirklichkeit. Bildhaft könnte man davon sprechen, daß die eine energetische Potenz der Wirklichkeit in unterschiedlichen Graden „kondensiert“ und somit Subebenen und Substrukturen (Manifestationsebenen) schafft, die sekundär wieder miteinander in Wechselwirkung treten.

Im Unterschied zur vedāntischen Theorie wird eine *christliche* Lehre von *kontinuierlicher Manifestation* folgende Gesichtspunkte hinzufügen müssen:

1. In Anbetracht des christlichen Inkarnationsglaubens, dessen konsequente Folge die Lehre von der Auferweckung des Leibes ist, darf die materielle Ebene nicht aus der Wechselwirkung der Wirklichkeitsebenen ausgeschlossen werden. Die Überformung *aller* Ebenen durch den Geist wäre das Ende von *karman*, weil alle der Integration in das Ganze bzw. Gott widerstrebenden mentalen Dispositionen aufgehoben sind. Dieses genuin christliche Argument der materiellen Transfiguration könnte es besonders nahelegen, die „Läuterung“ nach dem Tod nicht nur in eine entmaterialisierte Sphäre zu verlegen, sondern in, mit und unter der materiellen Manifestation des göttlichen Schöpfungswillens wirksam zu sehen, d. h. eine erneute Verleiblichung psychischer Kräfte, unerfüllter Wunschartikulare usw. ins Auge zu fassen.

2. Für jede Art hinduistischen Reinkarnationsglaubens bedeuten die nicht-menschlichen Formen der Wiedergeburt eine Sphäre des Abgeltens von *karman*. Dies ist ein mechanistischer Ablauf, der kaum beeinflußbar ist,⁶¹ da *brahmavidyā*, also spirituelle Erfahrung und Befreiung, ausschließlich in der menschlichen Existenz erlangt werden kann. Die Erfahrung ist für den

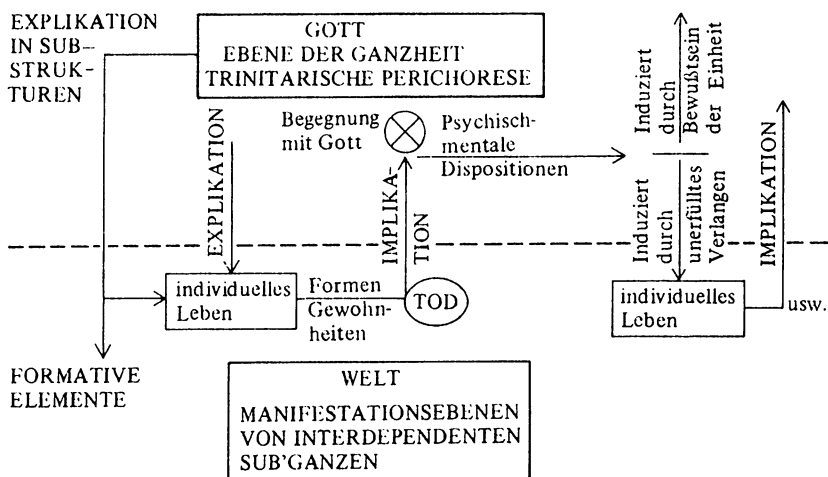
Hindu *heilsnotwendig*, was für die christliche Eschatologie nicht gilt, da die gnadenhafte Heilswirkung Gottes in *jeder* Ebene und unter allen Umständen gegenwärtig und aktuell ist. Läuterung kann also in allen Wirklichkeitsbereichen, nicht nur im menschlichen, stattfinden.

3. Die Person löst sich nicht in mentale Dispositionen auf und bleibt auch nicht unberührt von ihrer eigenen Geschichte. Jede Person wird vielmehr geformt, und zwar materiell-psychisch-spirituell, und diese Forderung hat überzeitliche Bedeutung. Für den Christen ist deshalb der karmische Bereich nicht letztlich bedeutungslos, sondern die Explikation des Absoluten bzw. der Schöpferkraft Gottes. Die Kontinuität und Kohärenz eines selbstbewußten personalen Zentrums ist vielmehr Voraussetzung dafür, daß die karmische Kontinuität in den *samskāras* einen Sinn hat. Bloße mental-psychische Tendenzen sind viel zu allgemein, als daß sie den Anspruch, die ontologische und moralische Ordnung aufrechtzuerhalten, einlösen könnten. Das personale Zentrum muß die Erinnerungen und Eindrücke integrieren können, wenn der ganze Zyklus Bedeutung haben soll. Person kann geradezu als das Zentrum dieser Integration aufgefaßt werden. Die Person *ist* dieser Prozeß der Bewußtwerdung und nicht bloße quantitative Akkumulation von *samskāras* in einer „mental Hülse.“⁶²

Erfahrungen und Eindrücke, die nicht integriert sind, bilden sozusagen eine „Mauer“ um die Person, die Unfreiheit zur Folge hat und die „Zurückweisung durch Gott“ nach dem physischen Tod bewirken kann. Anders ausgedrückt: was nicht personal integriert ist, verursacht die Zurücklenkung in die niederen Wirklichkeitsebenen, weil Gleiches mit Gleichem reagiert. Die personale Integrität ist aber Voraussetzung für die Kohärenz des Subtilen.

Ist die Person nach dem Tod und möglicher Wiedereinbettung ihrer unerfüllten Potentiale in den Bereich des Materiellen noch dieselbe? Sie ist nicht dieselbe, insofern sie durch einen verwandelnden Prozeß gegangen ist, der körperliche und psychische Merkmale bis zur immanenten Unkenntlichkeit verändert hat. Sie ist dieselbe, insofern ihre Kontinuität im spirituellen Grund *sub specie Dei* erkennbar ist.

Wir können den hier vorgetragenen Vorschlag einer holistischen Lehre kontinuierlicher Manifestation wie folgt schematisieren:



(Die Vielfalt der Sub-Ebenen ist hier vernachlässigt.)

Das Schema bedeutet:

Die Wirklichkeit ist ungeteilte Ganzheit, aber sie ist in sich differenziert. Der Ganzheitsgrund ist Gott, der sich auf verschiedenen Manifestationsebenen, die relative Ganzheiten formen und miteinander reagieren, manifestiert. Da dieser Prozeß Kreativität impliziert, insofern *neue* Kombinationen und Substrukturen geschaffen werden, kann man von Schöpfung sprechen.⁶³ Wichtig ist, daß die ganzheitlichen Substrukturen (z. B. das Individuum) relativ stabil sind, aber immer nur auf dem Untergrund des Ganzen. Werden die Substrukturen mit psychisch unerfülltem Verlangen gespeichert, führt das zu erneuter „Kristallisation“ im Materiellen, d. h. zu niederen Substrukturen. Werden sie mit Gottesbewußtsein erfüllt, werden sie überformt und bleiben am Punkt \otimes in Gemeinschaft mit Gott. Um die Persönlichkeit bildet sich ein karmisches Feld, das die Person *wesentlich* betrifft, da sich seine Grundstrukturen in die überzeitliche Personenebene einprägen. Im Tode begegnet die Person Gott. Sie wird zurückgewiesen, wenn das karmische Feld der Kraft Gottes permanent widerstrebt. Sie wird dann in die unteren materiellen Ebenen zurückgewiesen, um den Reifungsprozeß zu vollenden. Die neue Verkörperung ist also gewiß eine andere Individualität, die aber durch das psychisch-mentale Gedächtnisfeld der betreffenden Person in Kontinuität mit dem ersten individuellen Leben bestimmt wird. „Wiedergeburt“ wäre dann ein Mangel an Rezeptivität für die kreative Kraft des Geistes, der zu Gott emporhebt.

Eine andere Möglichkeit der Interpretation ist denkbar: Im Tod würde die Person von ihrem karmischen Umfeld getrennt. Während die Person, entsprechend ihrem Reifegrad, in eine mehr oder weniger innige Beziehung mit Gott eingeht, übt das karmische Feld allein strukturierende Funktion für grundsätzlich andere Individuen aus, deren „kollektives *karman*“ es bildet.

Der jeweilige „Reifegrad“ der Person wäre dann endgültig. Verschiedene Personen würden in unwiderruflich unterschiedlicher Weise (mehr oder weniger) an der Herrlichkeit Gottes teilhaben.

Beide Interpretationen können so verstanden werden, daß sie der biblischen Verkündigung implizit sind. Während die erste mehr den Gerichtsaspekt der biblischen Eschatologie in den Vordergrund stellt, hebt die zweite Lösung den Aspekt der unbedingten Gnade stärker hervor. Beide Vorstellungen müssen einander nicht ausschließen, denn man kann argumentieren, daß die Person *entweder* durch eine Art Purgatorium *oder* durch eine Art der Rückbindung an das Materielle geläutert wird, und zwar unabhängig vom psychischen Feld der *saṃskāras*, das in beiden Fällen formativ auf den materiellen Prozeß einwirkt. In beiden Fällen wären die verschiedenen Personen in Gott voneinander unterschieden (da ihnen ihre Geschichte wesentlich ist) und doch eins *in* ihm. Die Vielheit der Personen im Eschaton ist dann ein Netz von differenzierten personalen Geist-Kontinua, deren spirituelle Qualität (sie partizipieren alle an Gott) die gleiche ist, obwohl sie quantitativ ihre jeweilige Identität nicht verlieren.

In unserem Modell gibt es kein direktes „Springen“ von Seelenmonaden aus einem Körper in einen anderen. Die Kontinuität ist gewährleistet durch das Einssein in Gott, der aus sich kontinuierlich die Vielfalt der Individuen expliziert. Gott wandelt sich nicht, aber er *ist* die Bewegung der Ex- und Implikation vermittelt der trinitarischen Perichorese. Er „erfährt“ sich durch die Erfahrungen, die er in seinem Manifestations- und Inkarnationsprozeß (zweite Person der Trinität) macht. Dies entspricht der Einsicht Meister ECKHARTS: „Gott schmeckt sich selbst in allen Dingen.“⁶⁴ Er ist in allem und doch transzendent, teilt sich in den Individuen der Wirklichkeit auf und bleibt doch ungeteiltes Eins, wie die Bhagavad Gītā sagt.⁶⁵ Er wandelt sich und wandelt sich nicht. Das Absolute integriert Individualität und doch auch nicht. Gott ist *jenseits* dieser Unterscheidungen, und diese jenseitige Einheit ist, was wir transpersonale Wirklichkeit bzw. Nicht-Dualität in bezug auf Identität und Nicht-Identität nennen können.

Das Absolute jenseits von Raum und Zeit ist dann vollkommene Interrelationalität, in der alle bedingten Elemente, Erfahrungen und Individuen einander gegenseitig personieren, durchdringen. Dies ist der allumfassende mystische Leib Christi, oder wie AUGUSTIN sagt: *et erit unus Christus amans seipsum*.⁶⁶

Für die christliche Interpretation ist entscheidend: Das individuelle Leben hat Bedeutung, indem es letztlich eins mit Gott wird und in dieser Einheit sein Selbst-Bewußtsein nicht verliert, sondern in Fülle gewinnt. Gott verändert sich nicht. Die Schöpfung macht ihn nicht reicher. Die kontinuierliche Manifestation erfüllt aber sein Wesen. Sie ist seine Selbstexplikation.

13. Heilswirken Christi und die Einheit der Wirklichkeit

Im Kapitel 10 haben wir aus der trinitarischen Interrelationalität die Einheit der Wirklichkeit abgeleitet. Die Einheit ist eine advaitische, d. h. sie konstituiert sich in der Polarität von Einheit und Vielheit. Sie ist nicht abstraktes Postulat, sondern Inbegriff einer spezifischen Erfahrung, was wir im Kapitel 11 erläutert haben. In dieser Einsicht findet die Wirklichkeit ihre Erfüllung, was in bezug auf das je spezifische Schicksal der menschlichen Person Gegenstand des Kapitels 12 war. Dies fordert die für christliche Theologie schlechthin entscheidende Frage nach der Bedeutung des Heilswirkens Christi heraus.

Tragweite des Christuserignisses

Das früheste christliche Bekenntnis lautet: Jesus Christus ist der Herr (Phil 2,11). Der Titel *κύριος* hat universale Bedeutung, für Paulus allemal, aber auch für die Synoptiker, insofern sie die anbrechende *βασιλεία τοῦ θεοῦ* proklamieren (Mk 1,15). Was bedeutet dieser Satz? Impliziert er, daß kein anderer Herr ist, oder besagt er, daß in Jesus Christus *der κύριος* erkennbar wird? Allgemeiner gefragt: Kann der Satz umgekehrt werden, indem es dann hieße: Der Herr ist Jesus Christus? Können Subjekt und Prädikat vertauscht werden, ohne daß einerseits das Subjekt seinen Subjektcharakter verliert und andererseits das Prädikat auf *dieses* Subjekt eingeschränkt wird?¹

Diese Vertauschung ist unzulässig, wie schon der exegetische Kontext nahelegt: *κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς* (Phil 2,11). Abgesehen davon, daß logisch die Austauschbarkeit von Subjekt und Prädikat nicht ohne weiteres möglich ist, da Prädikats- und Subjektsbereich nicht identisch sind, beginge man auch einen theologischen Fehler, wenn man Jesus mit dem Vater identifizieren würde. Der Vater bleibt dem Sohn vorgeordnet, was auch durch die innertrinitarische Beziehung (*generatio*) deutlich wird. Wenn in Jesus der *logos* inkarniert ist, hat der *logos* einen ontologischen Primat vor der Inkarnation. Das Absolute ist zu unterscheiden von der Manifestation (bzw. Inkarnation) des Absoluten, die per definitionem nicht absolut, sondern konkret ist. Innerhalb eines gegebenen Bereichs konkreter Beziehungen hat sie aber *absoluten* Charakter. Inkarnation setzt ein der geschichtlichen Erscheinung transzendentes Subjekt voraus. Man muß zwischen dem Vater als *absolutem Absolutem* und dem inkarnierten Sohn als *relativem Absoluten* unterscheiden. Die zweite Person der Trinität ist „universale Person,“ während Jesus deren historische Konkretion ist, die wir in der persönlichen Begegnung im Glauben als *κύριος* erkennen. Jesus ist der Weg (Joh 10,7; 16,6), aber nicht das Ziel. Wer ihn sieht, sieht zwar das Ziel, d. h. den Vater (Joh 12,45; 14,9), denn zwischen beiden besteht eine nicht-dualistische Einheit, aber der Vater ist dennoch größer als der Sohn (Mk 13,32; Mt 19,17; Joh 14,28). Die Glaubenden werden in diese Beziehung einbezogen (Joh 6,57; 17,21.23), sie werden aber weder mit dem

Vater noch mit Jesus identisch, so wie auch der Vater nicht mit dem Sohn identisch ist. Das Bekenntnis „Jesus ist der Herr“ bedarf also klärender Interpretation.

Von Anfang an sah sich die Kirche dem Problem zweier Dimensionen in ihrem Selbstverständnis gegenübergestellt: die Konkretheit und die Universalität Christi. Christus war ein Jude, eben Jesus von Nazareth. Und als solcher mußte er gesehen und verstanden werden im Zusammenhang mit der Geschichte Israels. Sein Leben war begrenzt durch raumzeitliche Bedingungen, und sein Heilswirken war sehr stark bestimmt von den Erwartungshorizonten, die durch die israelische Kultur vorgegeben waren. Es ist überflüssig zu erwähnen, daß Begriffe wie „Reich Gottes“, „Messias“, „Sohn Gottes“ usw. einer spezifischen theologischen Tradition entstammen, die wenig mit Ägypten, Babylon oder anderen Kulturen zu tun hat. Die Beziehung zwischen Verheißung und Erfüllung, Erwartung und Verwirklichung wurde auf sehr unterschiedliche Weise interpretiert. Was uns hier interessiert, ist allein die spezifische Beziehung zum Kontext, die – bei Definition – einen begrenzenden und partikularen Charakter hat. Die Inkarnation fand in Bethlehem statt, und nicht in Athen. Die Evangelien geben laufend begrenzende Umstände wie Orte, zeitliche Daten usw. an, um die Ereignisse mit und um Jesus in das Licht überprüfbarer Wahrhaftigkeit zu stellen. Daß Jesus als Heiland erfahrbar war, fand seine Gewißheit oder Rechtfertigung gerade in den begrenzenden Umständen. Pilatus ist ein Beispiel für diesen funktionellen Zusammenhang. Selbst die Auferweckung wurde vielen glaubwürdig durch solch ein Argumentationsschema (vgl. Mk 16,9 ff.).

Aber in Jesu Handeln läßt sich auch die entgegengesetzte Tendenz finden. Er brach mit allen Begrenzungen und kulturellen Verhaltens- wie Interpretationsmustern (zum Beispiel dem Gesetz, Mk 7,1ff.). Er war von Gott gesandt worden als Symbol der göttlichen Liebe für die Welt, den *kosmos* (Joh 3,16). Er war auf Golgatha zu einem bestimmten Zeitpunkt gekreuzigt worden, aber dieses zeitlich-räumliche Ereignis war von theologischem Interesse nur, insofern es eine über-raumzeitliche Dimension offenbarte. Der gekreuzigte Christus ist der *κύριος τῆς δόξης*, der Herr der Herrlichkeit (1 Kor 2,8). Dies ist der Titel für den universalen Herrn der Schöpfung (Joh 1,3; Kol 1,16). Er ist der „Erstgeborene vor allen Kreaturen“ (Kol 1,15–17), der Unsterbliche (Act 2,24), der eingeborene Sohn (Joh 1,14), der universale Zentralpunkt der Wirklichkeit (Eph 1,10), der Anfang und Ende zugleich ist (Apk 1,8; 21,6; 22,13). Die Folge aus dieser Erkenntnis ist, daß nicht nur die Menschen unter dem Heilswirken Christi stehen, sondern daß alle Kreaturen – Tiere, Pflanzen und selbst die sogenannte „tote Materie“ wie Steine und Wasser – die verwandelnde Kraft des Geistes Gottes erwarten (Rm 8,17), die erst die wahre Natur und Bestimmung der Wirklichkeit offenbaren wird.

Die Schwierigkeit ist nun, diese zwei entgegengesetzten Erfahrungen zusammenzubringen: die Konkretheit und die Universalität Christi. Die Art

und Weise dieser Verbindung hat weitreichende Konsequenzen nicht nur für das christliche Selbstverständnis, sondern auch für die Praxis der Kirche in einer pluralistischen Welt, wie wir später erläutern werden.

Gotthold Ephraim LESSING stellte die Frage mit wünschenswerter Deutlichkeit: Wie können wir den „garstigen Graben“ zwischen zufälliger Geschichtswahrheit und denknotwendiger Vernunftwahrheit überwinden? Das Problem stellt sich dringlich in der Aufklärung, da es undenkbar war, daß das historisch bedingte Ereignis unbedingte Bedeutung haben könnte. Alle abendländische Philosophie, und meist die Theologie ebenfalls, folgte einer platonischen Denkform in der Annahme, daß Wahrheit ewige Essenz oder das Sein des Seins sein müsse. Die ursprüngliche Form oder was immer man als *principium* annahm, mußte ewig im Reich der Ideen existieren, damit die Unwandelbarkeit der Wahrheit bzw. die verlässliche Treue Gottes gedacht werden konnte. Die letzte Wendung zeigt bereits an, daß der platonische Begriff der *Idee* nicht bloß ein heuristisches Prinzip oder eine Konstruktion für die Möglichkeit von Wahrnehmung war, sondern daß sich in ihm eine soteriologische Notwendigkeit spiegelte, die nicht so leicht aufgegeben werden kann. LESSING und nach ihm die deutsche Klassik waren klug genug, diesen Zusammenhang genauestens zu erfassen. Aber das Problem bleibt: Wie kann ein begrenztes historisches Ereignis, das bei Definition von Historizität akzidentiell ist, eine Tragweite haben, die weit über den Kontext des Ereignisses, nämlich Raum, Zeit und Bedeutung eines historisch definierten Zusammenhanges, hinausgreift?

In der Entwicklung der Geschichte der westlichen christlichen Theologie kann man eine graduelle Erweiterung hinsichtlich des Bereichs der theologischen Reflexion konstatieren. Auf jeden Fall handelt es sich um quantitative Erweiterungen, und höchstwahrscheinlich kann man begründen, daß es auch eine ständige qualitative Erweiterung ist. Vermutlich haben wir ein Stadium erreicht, in dem quantitative und qualitative Veränderungen in ihrem wechselseitigen Verhältnis, d. h. unter dialektischen Gesichtspunkten, interpretiert werden müssen. Dies wäre ein wichtiger Anhaltspunkt für unser theologisches Verständnis der *Ökumene*.

Ich möchte mein Argument an einem Beispiel erläutern, nämlich dem biblischen Verständnis des Heils.

Christlicher Glaube hat seinen Grund in dem Ereignis des Lebens und Sterbens Christi, das den trinitarischen Gott offenbart. Der Glaube ist selbst ein Aspekt bzw. existentieller Ausdruck des Mysteriums. Dies ist eine *ewige Wahrheit*. Aber was heißt „ewig“ in diesem Zusammenhang? Und ist der existentielle Ausdruck nicht per definitionem eingebettet und geprägt durch den spezifischen Kontext?

Wir können den Gedanken noch weiter verfolgen. Das Mysterium selbst hat Geschichte. Und dies ist vermutlich eine – wenn nicht *die* – spezifisch biblische Einsicht, die auf einer besonderen Erfahrung beruht.

1. Israels Glaubensbekenntnis beginnt mit der dankbaren Erinnerung an geschichtliche Erfahrungen. Gottes heilendes Handeln war in Ägypten offenbar geworden, als er sein Volk rief und aus der Sklaverei führte. Dann erschien er auf dem Sinai, um seinen rettenden Willen in Form der Gebote zu offenbaren. Später erst wurden diese Erfahrungen ausgeweitet zu einer theologischen Interpretation des Ursprungs der Welt, zur Lehre von der Schöpfung. Das heißt, daß die interpretierende Bewegung vom Besonderen zum Ganzen oder vom Historischen zum Transhistorischen oder Universalen verläuft. Eine ähnliche Tendenz kann man in der Entwicklung des Messias-Begriffs beobachten. Die frühen Propheten beschäftigt die Erlösung des Volkes Israel. Später fügte man hinzu, daß die Völker der Welt unter dem Thron Jahwes zusammengerufen werden (Jes 2,2ff; Mi 4 usw.) oder gar die gesamte Schöpfung erlöst wird (Jes 11) in dem Neuen Bund, der in der *unmittelbaren* Gegenwart Gottes in einer verwandelten Welt besteht (Jer 33,31ff).

2. Diese Tendenz wurde im Neuen Testament weiter verfolgt und durch das griechische Verständnis des *kosmos* erweitert. Man vernahm, daß die kosmischen Kräfte verwandelt und neu geordnet würden durch dieselbe Kraft, die in Jesus Christus erschienen war (Kol 1; 1 Kor 15). Das Heil wurde mehr und mehr in seiner universalen Dimension gesehen, d. h. nicht als ein außergewöhnliches und besonderes Handeln Gottes, um einen auserwählten „Rest“ zu retten (wie bei Amos, Zephanja u. a.), sondern als Erfüllung der Schöpfung. Heil wurde jetzt unter dem Horizont und der Tragweite der Geschichte der Schöpfung betrachtet.

3. Die Entwicklungen in der Westkirche führten zu einer weiteren Entfaltung der impliziten Universalität des Heils – selbst wenn wir heute deutlicher die Ambivalenz dieses Prozesses sehen: Man hat gesagt, daß die Kirche die Strukturen des Römischen Reichs geerbt hat. Auch wenn die *pax Romana* qualitativ verschieden von der *pax Christi* ist und dies mit einsichtigen theologischen Argumenten auch nie bestritten werden konnte, hat doch die Kirche bestimmte politische Strukturen integriert und versucht, einen christlichen Universalstaat zu errichten, der seine Legitimation dadurch erhalten sollte, daß er eine himmlische Hierarchie repräsentiere. Mit anderen Worten: die sozialen und politischen Strukturen wurden in das Verständnis von Tragweite und Dimension des Heilswirkens Christi einbezogen. Und der Höhepunkt des Konstantinischen Zeitalters war der Glaube, daß eine christianisierte Politik eine *prolepsis* der kommenden eschatologischen Ordnung sei.

4. Heute erleben wir, daß das Konstantinische Zeitalter zu Ende geht, und darum beginnt sich ein völlig neues Selbstverständnis der Kirche zu formen. Unsere Erfahrung ist im Gegensatz zu früheren Zeitaltern eine globale und interkulturelle. Sie impliziert wesentlich den Schock angesichts der Gebrochenheit *jeden* kulturellen und religiösen Ausdrucks. Noch mehr, unsere Erfahrung ist am Ganzen orientiert, doch sie leidet unter der gegenwärtigen Gebrochenheit des Ganzen, die destruktiv ist, und zwar mit universalen Folgen.

Auch der Versuch, den trinitarischen Gottesglauben auf die vedāntische Tradition hin zu denken und umgekehrt, kann zwar aus der Engführung abendländischer Denkweisen hinausführen, bleibt aber dennoch partiell und bedingt durch die jeweilige Hermeneutik, die ihrerseits wiederum durch spezifische historische Erfahrungen bedingt ist. Es kann keine universale Hermeneutik geben, weil Sprache und Kommunikation geschichtlich sind. Wenn wir das Ganze auf den Begriff bringen wollen (und das *Heil* ist das Ganze), geraten wir in Widersprüche. Das war so zur Zeit des Neuen Testaments, und das ist heute nicht anders. Daraus ergibt sich die permanente Krise des theologischen Erkennens, ja des Menschen *coram Deo* überhaupt.

Die Krise ist eine Krise der Wahrnehmung. Eine ständige Umorientierung fundamentaler Denkweisen ist geschichtlich nötig. Unsere Betrachtung über die Universalität des Heilswirkens Christi könnte oder sollte zu dieser Umorientierung beitragen. Das setzt voraus, daß wir die Begrenzungen des jüdisch-griechisch-römischen Heils-Paradigmas überwinden, das in einem völlig anderen Kontext seinen Wert zweifellos hatte.

Um zu dieser Freiheit zu gelangen, müssen wir die Lektion lernen, die uns die eigene Geschichte erteilt. Auf allen Ebenen, die ich in den vier Punkten kurz zu skizzieren suchte, begegnet uns die Gefahr der Dämonisierung von Wirklichkeit, wenn das Besondere als solches mit einem universalen Archetyp verwechselt wird. Oder anders ausgedrückt: Wenn wir versäumen, uns der symbolischen Differenz bewußt zu sein, verwandelt sich die heilende Berührung in einen diabolischen Schlag. Unter diesem Gesichtspunkt kann man die gesamte Kirchengeschichte rekapitulieren.

Dies bedeutet auf der ersten Ebene – der Erfahrung Gottes in einem besonderen geschichtlichen Ereignis –, daß exklusiver Stolz die rechte Haltung der Dankbarkeit und Demut verdeckt. Ein großer Teil sogenannter christlicher Apologetik fällt leider unter diese Kategorie.

Auf der zweiten Ebene – der Integration der kosmischen Dimension -- ist das Problem, daß die Wirklichkeit als solche geheiligt wird, ohne zuvor durch die spirituelle Wandlung des Todes und der Auferstehung gegangen zu sein. Dies ist die Gefahr des Pantheismus. Unsere Erfahrung der Gebrochenheit ist in der Tat wirklich und zerstörerisch: sowohl die Gebrochenheit als auch deren Erfahrung als solche wirken destruktiv und fragmentierend. Nur wenn alle Dinge und Ereignisse in der geeigneten Perspektive gesehen werden oder wenn ihre wahre Natur verstanden ist, kann Schöpfung ein *kosmos* sein. Alle Spielarten „libertinistischer“ Tendenzen – ontologisch wie ethisch -- mahnen uns, die Notwendigkeit der Wandlung ernst zu nehmen. Wandlung aber ist ein Geschehen, das unter raumzeitlichen Bedingungen nie zur vollen Erfüllung kommen kann. Christlicher Realismus verbietet die Idee des in Asien gepriesenen *jīvanmukta*, d. h. eines Heiligen, der, obwohl noch im Körper lebend, vollkommen ist und die absolute Transzendenz in sich verwirklicht hat, so daß es keiner weiteren Reifung mehr bedarf.

Die Gefahr ist am deutlichsten auf der dritten Ebene – den sozio-politischen Strukturen menschlicher Existenz. Heute wird keiner mehr die *ecclesia credenda* mit der Staatskirche oder einem christlichen Imperium verwechseln. Eine subtile Tendenz, das Heil mit bestimmten sozialen Theorien, politischen Bewegungen oder auch theologischen Bekenntnissen zu identifizieren, ist aber ebenso gefährlich. Die wichtige Differenz zwischen jeder Ideologie und *salus* bedeutet keine absolute Trennung oder undifferenzierten Dualismus. *Salus* kann in sozialen Bewegungen gespiegelt sein, aber die Bewegungen oder Ideologien *sind* keinesfalls das Ziel, das *pleroma*.

Ich möchte das Argument zusammenfassen: Inkarnation heiligt nicht die Geschichte, sondern *verwandelt* sie qualitativ.

Dieses Argument stützt die These, daß die Frage nach der Tragweite des Christuseignisses keineswegs nur eine quantitative ist. Es handelt sich vielmehr um die Suche nach einer anderen *Qualität in jedem* quantitativ bestimmbaren Bereich.

Dies bedeutet, daß wir bei der Suche nach einem angemessenen Ausdruck für die Tragweite des Heilswirkens Christi nicht nach einer Weltkarte oder einem Modell des Sonnensystems greifen dürfen, um zu versuchen, die Linie etwas weiter zu ziehen als unsere Vorfahren, die sie entsprechend ihrem empirischen geographischen Wissen gezogen hätten. Wir wären auch nicht wohl beraten, von einer Art chronographischer Karte abzuhängen, die uns heute erlauben würde, Christi Heilswirken ein wenig weiter zurückzuverfolgen bis zum Urknall und vielleicht vorwärts zu entwerfen bis zur möglichen kommenden Katastrophe. All dies wäre quantitative Suche, eine „schlechte Unendlichkeit“ (HEGEL).

Wir haben uns vielmehr darauf zu besinnen, daß Heil *die* Grunddimension bezeichnet, die jedem wirklichen wie möglichen Ereignis zugrunde liegt. Es ist der unmanifeste kreative Grund, der „in, mit und unter“ jedem bedingten Ereignis liegt. Was wir suchen, ist die Dimension dieses kreativen Grundes.

Das wird bei Paulus ganz deutlich. Abraham ist gerechtfertigt durch Glauben (Rm 4). Er gab Gott die Ehre und zweifelte nicht an der Verheißung (Rm 4,20), d. h. er lebte aus dem kreativen Grund der göttlichen Heilswirklichkeit, die also *vor* Jesus Christus bereits wirksam war und mit ihm in spezifischer Weise erschienen ist, grundsätzlich aber nicht durch raumzeitliche Kategorien limitiert werden kann und darum *allerzeit* und *allenorts* gegenwärtig ist (Rm 1,19ff.). Trinitätstheologisch ist es sinnvoll zu sagen, daß Abraham durch den Glauben an Gott mittels des *impliziten Christus* Heil erfahren hat.

Das hier vorgebrachte Argument ist einfach nachzuvollziehen: Weil Gott einer ist, ist die Wirklichkeit eine. Das in Christus offenbare Mysterium weist auf eine trinitarische Perichorese, die das Ganze gleichzeitig aus sich heraussetzt und impliziert, d. h. sie umspannt jede mögliche Dimension. Die Trinität ist die Essenz holistischer Erfahrung und ganzheitliches Denkens. Sie ist wesentlich inklusiv.

Die drei Hypostasen, Personen oder Relationen durchdringen einander vollkommen. Somit sind Schöpfung und Erlösung nicht voneinander zu trennen oder gar in geschichtliche Temporalität auflösbar. Das Schöpfungswirken des Vaters *ist* Heilswirken und umgekehrt, und zwar jeweils *durch* den Sohn *in* der Kraft des Geistes. Infolgedessen wäre es unzulässig, Heil für Abraham *per fidem* anzunehmen, *post Christum natum* aber *extra ecclesiam* auszuschließen, denn bereits Abrahams Glaube ist trinitarisch vermittelt.

Wir können das Problem des Heilswirkens Christi angesichts der Einheit der Wirklichkeit aus einer zweiten Perspektive betrachten, nämlich in bezug auf die Entwicklung des Denkens, die sich in der europäischen Geistesgeschichte vollzogen hat. Wir können die europäische Geschichte etwas vereinfachend in drei Perioden einteilen, und die vierte scheint eben zu beginnen.

1. Die Griechisch-Römische Weltanschauung herrschte etwa bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. Es war im wesentlichen eine anthropozentrische Haltung, die am besten in PROTAGORAS' berühmten Satz zusammengefaßt ist: Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Dies setzt die Meßbarkeit der Dinge voraus, und diese Annahme ist in der Tat die grundlegende Voraussetzung der abendländischen Kultur, auch der Theologie. Das *metron* war eine inhärente Struktur, die alle Dinge in ihrer jeweiligen Form erscheinen ließ. Es war eine ästhetische Qualität, denn das rechte Maß verbürgte die Schönheit (*kalon*), die Harmonie und Gesundheit der Dinge, eben *salus*. Später wurde das Messen ein äußerliches Unterfangen. Man maß die Dinge gemäß einem standardisierten Maßstab, der mit dem Interesse des Menschen verbunden war und kaum noch auf die den Dingen innewohnende Harmonie Rücksicht nahm. Der *Mensch* wurde zum Maß, und dies war der Beginn der europäischen Wissenschaftsgeschichte.

Andere Kulturen, z. B. die indische, haben eine völlig andere Haltung gegenüber dem Meßbaren. Wirklichkeit, *brahman*, das Absolute oder Gott wird in einer solch überwältigenden Weise als *sat* (Sein) erfahren, daß das Maß zerbricht. Die Wirklichkeit ist letztlich nicht meßbar, sie ist Explosion des Seins oder – im Symbol – der ekstatische Tanz des Gottes *Śiva* (wörtl.: gnädig). Die indogermanische Wurzel *ma*, die wir in *metron* wie in *māyā* haben, bedeutet *messen*. *Māyā* ist das Meßbare, und genau deshalb hat sie einen geringeren Grad an Wirklichkeit und kann nicht letztgültig sein wie das unbestimmbare (*anirvacanīya*) *brahman*. Das gleiche Problem begegnet im übrigen auch in der griechischen Religionsgeschichte als der spannungsvolle Gegensatz zwischen *Dionysos* und *Apollon*. Aber in Griechenland hat – zumindest in der Geschichte des Denkens – *Apollon* den Sieg davongetragen.

2. Dieses Paradigma wurde abgelöst vom christlichen Theismus, der vom 4. Jahrhundert an die Überhand behielt. Durch das gesamte Mittelalter und die Reformationszeit haben wir jetzt eine *theozentrische* Anschauung, die auf Gott und Gott allein ausgerichtet ist. Die Kultur war weithin trunken von

einem Gottesbewußtsein, das alle Schichten der kosmologischen, soziologischen und psychologischen Ebenen erfaßte und durchwirkte. Alles Geschehen unterlag der ständigen Beobachtung eines persönlichen Gottes, dessen Einstellung zum Menschen grundsätzlich freundlich war und der mit seiner grenzenlosen Macht in vollkommener Kontrolle über die Geschichte herrschte, der also *Heilsgeschichte* sein ließ. Das Leben hatte Bedeutung, weil Gott Bedeutung gab. Die Schöpfung war da, weil Gott gesprochen hatte. Der Mensch konnte die Geheimnisse Gottes nicht kennen, aber Gott hatte offenbart, was nötig ist, damit der Mensch getröstet sein konnte, und Gott hatte jedem seinen Platz und seine Pflicht zugewiesen. Huston SMITH faßt die Grundannahmen dieser Weltanschauung so zusammen: „Man meinte, daß die Wirklichkeit in einer Person gebündelt sei, daß der Mechanismus der physischen Welt unser Verständnis übersteige und daß der Weg zu unserem Heil nicht in der Beherrschung der Natur bestünde, sondern in dem Gehorsam gegenüber den Geboten, die Gott uns offenbart hat.“²

3. Die moderne Weltanschauung entstand im 16. und 17. Jahrhundert und führte zur Expansion der europäischen Zivilisation im weltweiten Ausmaß. Sie ist die Grundlage für Wissenschaft, Technologie und soziale Strukturen, die später zur Demokratie führten. Sie beruht auf der Annahme, daß die Wirklichkeit eine erkennbare Ordnung ist. Daß die Wirklichkeit personal ist, wird nun weniger gewiß und ist auch nicht mehr von Bedeutung. Menschliche Bestimmung und Erfüllung wird nicht mehr in einem transhistorischen Bereich erwartet, sondern besteht primär in der Erkenntnis der Gesetze der Natur und in dem Gebrauch dieses Wissens zur Verbesserung der äußeren Lebensbedingungen.

Es ist nicht nötig, daß wir hier ins Detail gehen, denn es ist diese Weltanschauung, die zur Säkularisierung führte und unter der wir alle leben. Sie führte auch zur Fragmentierung unseres Lebens und all den Katastrophen, die daraus folgen. Sie ist aber auch Grundlage für alle Errungenschaften in Wissenschaft und Technologie, die unsere modernen Wohlstandsgesellschaften ermöglichen und ohne die Demokratie nicht denkbar wäre. Die Zweideutigkeit *aller* geschichtlichen Wirklichkeit darf hier nicht übersehen werden.

4. Eine post-moderne Weltanschauung kündigt sich vor allem dadurch an, daß mehr und mehr Menschen nicht mehr an die Voraussetzungen der Modernität (3) glauben. Es gibt dafür viele Ursachen, zwei seien hier genannt. Die Begegnung verschiedener Kulturen und Religionen läßt deren Relativität hervortreten. Nicht nur Inhalte und Werte, sondern die Wege der Wahrnehmung und des Denkens selbst sind verschieden. Und dennoch können sie im interreligiösen Dialog aufeinander bezogen werden, einander erhellen und womöglich neue Wege eröffnen, die andere Lösungen als die gewohnten bringen werden. Dies ist der Dialog, der in dieser Arbeit ein wenig vorangetrieben werden soll.

Außerdem sind die Konsequenzen einer sich selbst verabsolutierenden Rationalität so bedrückend geworden, daß „New Age“-Wissenschaftler,

Ökologen, feministische Bewegungen, Meditationsgruppen usw. nach einem holistischen Paradigma der Wirklichkeitserfahrung (und -interpretation) suchen. Eine der Hauptquellen für diese Bewußtseinsrevolution ist die Wissenschaft selbst, indem sie ihre methodischen Grenzen entdeckt und diese Entdeckung ins allgemeine Bewußtsein tritt.

Was Immanuel KANT vor zwei Jahrhunderten erkannt hatte, ist heute die Basis für weite Zweige der Physik: daß wir die Wirklichkeit nicht beschreiben, „wie sie ist“, sondern daß wir unsere eigenen Kategorien auf sie projizieren. Wahrnehmung hängt von dem wahrnehmenden Subjekt ab. Dies ist nicht neu. Daß aber eine klare Trennung zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt nicht mehr möglich ist und als Abstraktion den wirklichen Wahrnehmungsvorgang im Labor nicht mehr sachgerecht beschreibt, dringt erst jetzt allmählich ins allgemeine Bewußtsein. Dies kann eine ganze Kultur verwandeln. Das Transzendieren der Subjekt-Objekt-Dualität ist aber die Grunderfahrung der Mystiker aller Zeitalter und Kulturen, und darum fasziniert das Thema „Mystik und die moderne Physik“ eine breiter werdende Öffentlichkeit.

Die Tragweite des Christusereignisses muß in diesem Kontext der Suche nach holistischen Weltmodellen interpretiert werden. Der universale Heilswille Gottes kann nicht zur Diskussion stehen, denn er folgt aus seiner universalen und bedingungslosen Liebe. Diese Liebe äußert sich konkret, wenn sie wirken will, d. h. in Jesus Christus und der mit ihm beginnenden Geschichte. Daß sie sich nicht erst dann und auch nicht nur dort äußert, haben wir am Fall Abrahams erläutert. Symbol dieser Liebe ist die sakramentale Kommunion (in Wort und Sakrament), durch die neue Schöpfung ans Licht tritt. Nicht Ort, sondern Inbegriff dieser Kommunion ist nach neutestamentlichem Zeugnis die *ecclesia*.

Der Satz *extra ecclesiam nulla salus est* bedarf der Interpretation. Wenn *ecclesia* auf ihre historisch bedingte und bedingende Dimension reduziert wird, ist er falsch, denn *salus* wurzelt in der transhistorischen Dimension des Heilswirkens Gottes. Der Heilswille wird zwar historisch greifbar, aber in *kenōsis* (Phil 2,5ff.). Im Namen Jesu ist Heil, aber es ist ein „Name, der über alle Namen ist“ (Phil 2,9), der sich vollkommen des partikularen Anspruchs entäußert hat und darum universal sein kann. Im Namen Jesu stirbt das Individuelle den Tod, um zur personalen Kommunion, die in trinitarischer Ganzheit gipfelt, auferweckt zu werden (Joh 16,7). Wir erinnern an das im Abschnitt „Verwirklichung im Sohn“ (Kap. 10) Gesagte.

Deshalb kann der Satz „Jesus ist der Herr“ nicht exklusiv interpretiert werden, schon gar nicht in Verbindung mit einer triumphalistischen Ekklesiologie. Dieser *κύριος* ist der Gekreuzigte (1 Kor 1,23), der den Weg der *kenōsis* geht, damit die universale Macht des Geistes über alle Völker offenbar werden kann (Act 2), und zwar so, daß ein jeder die Heilswirklichkeit in seinem je eigenen kulturellen (einschließlich religiösen) Bezug, d. h. in

seiner Sprache und deshalb mit einem jeweils anderen konkreten Namen, erfährt. Wir werden später erörtern, was das konkret bedeutet.

Das Problem der Universalität und Konkretheit des Heils in Jesus Christus spitzt sich zu, wenn wir bedenken, daß es um die *Begegnung* mit Jesus Christus geht, nicht um eine theoretische Einsicht, die abstrahierbar wäre.³ Begegnung ist personale Kommunikation. Personalität bedeutet Interrelation zwischen den Kommunizierenden, die einen grundsätzlich nicht-objektivierbaren Charakter hat. Das Heil geschieht jeweils *pro me*. Der Grund dieses *pro me* ist aber eine transpersonale Struktur: die interrelationale Trinität als universales Geschehen, als Prozeß der Liebe Gottes.

In der Tat, das Heil ist gegeben in dem Namen (Act 4,12) der über alle Namen ist (Phil 2,9), und sonst nirgends. Der Name ist das Medium des Personalen, denn er erscheint primär im Vokativ, der Kommunion ermöglicht. Der Name jenseits aller Namen verweist auf die apophatische Entschränkung des konkreten geschichtlichen Ereignisses (Joh 16,7). Er verweist auf die innertrinitarische Kommunion, die sich in Perichorese verwirklicht und an der wir teilhaben *im Geist durch* Christus auf dem Weg *zum Vater*: „Durch unsern Herrn Jesum Christum in der Einheit des Heiligen Geistes“ ist seit alters die liturgische Formel. Das Gebet ist nicht an Jesus adressiert, sondern gelangt *durch* ihn in das innertrinitarische Mysterium.

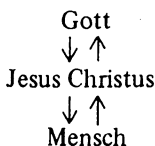
An dieser Stelle ist es wichtig, das *per Christum* zu erläutern. Wir sind schon mehrfach der Frage begegnet, was der Unterschied zwischen Christus und uns in der Partizipation an der trinitarischen Liebe ist. Im vedantischen Denken würde man diesen Unterschied völlig eliminieren, da man nicht trinitarisch denkt. Die christlichen Mystiker (Wolke des Nichtwissens, Theologia Deutsch usw.) verweisen darauf, daß Christus *von Natur* hat, was uns *durch Gnade* zukommt, wobei das Verhältnis von Natur und Gnade scholastisch gedacht wird. Jesus ist der Prototyp, der direkt im Ursprung wurzelt. Er hat ursprüngliche Fülle, wir haben geschenkte Fülle. Er wohnt vollkommen dem Vater ein, während wir durch ihn am Vater Anteil haben.

Diese Antwort ist aber unzureichend, da sie zwar den Unterschied, nicht aber das *per Christum* begründen kann. Wir schlagen deshalb vor, Christus als die Kraft Gottes zu bezeichnen, durch die alle Kreaturen *sind* und an Gott teilhaben. Somit wäre das *per Christum* trinitarisch verstanden und in bezug auf Schöpfung-Erlösung-Heiligung zugleich gedacht. Dies entspricht durchaus scholastischer Tradition, denn es ist derselbe Akt, durch den der Vater den Sohn zeugt und die Welt schafft: das *Sein* der Schöpfung *ist per Christum*.⁴

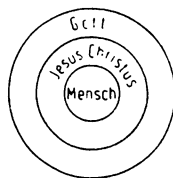
Wir können durch Christus in die Trinität eintreten, weil er nicht transhistorisch bleibt, sondern geschichtlich erscheint und damit die geschöpfliche Konkretheit in das Absolute aufnimmt und vermittelt. Das Modell der Beziehung zwischen Gott und Mensch durch Christus im Geist wäre dann nicht hierarchisch, sondern als inklusive und konzentrische Teilhabe

in je unterschiedlicher Intensität zu verstehen:

Hierarchisches Modell



Partizipatorisches Modell



Die nicht-dualistische (advaitische) Polarität von Konkretheit und Universalität ist eine Applikation der generellen Polarität von Vielheit und Einheit, die wir im Symbol der Trinität dargestellt haben. Diese Polarität ist der Horizont für unsere Interpretation der Tragweite des Christusereignisses. Christus ist der konkrete Name für das universale Liebeshandeln Gottes. Das Heil ist vollkommen immanent, wo immer die Tiefendimension der Wirklichkeit aufbricht und die vollkommene Transzendenz durchscheint. *Jede authentische religiöse Tradition reflektiert einen solchen Aufbruch in der Geschichte.* Jeder derartige Aufbruch ist eine Reflektion der ewigen innertrinitarischen Perichorese. In diesem Namen sind alle Namen zum Heil gerufen, die wirkliche Namen, d. h. Kommunion des Personalen, sind.

Die Konkretheit des Christusereignisses impliziert seine Relativität. Der Messias (Christus) ist die Erfüllung der Geschichte Israels. In *diesem* Bezugsrahmen verkündet er nicht nur absolute Wahrheit, sondern verkörpert sie. Außerhalb dieses kulturell-geschichtlichen Rahmens wird das konkrete Symbol aber bedeutungslos. Es ist ein *relatives Absolutes*: Absolut deshalb, weil es im Grund des Ganzen gründet; relativ, weil es geschichtlich determiniert ist. Der Begriff des *relativen Absoluten* ermöglicht und verlangt den Schritt zur *absoluten Relativität*. Denn das Absolute *ist* nicht, es sei denn in Form, d. h. konkret. In der trinitarischen Perichorese werden das relative Absolute und das absolute Relative beständig aufgehoben im Geist, der die Einheit in Pluriformität schafft. *Im* Geist partizipiert die Wirklichkeit durch die ewige Liebeskraft Gottes am Ursprung. Diese Bewegung ist die Einheit, das Ganze. Außerhalb ist nichts.

Die absolute Relativität qualifiziert das relative Absolute und umgekehrt. Beide entleeren einander ihre Substantialität, so daß sie ineinander übergehen. Daraus folgt, daß Gott vollkommen in Christus ist. Und deshalb ist Christus das Heil, der κύριος. Außerhalb dieses Kraftfeldes (des Namens, der personale Beziehung bezeichnet) gibt es kein Heil, weil es ein außerhalb nicht gibt. Der Mensch hat aber dennoch die Freiheit, sich der Partizipation an Gott zu widersetzen. Das ist Sünde, die so lange besteht, als die Kommunion in, durch und mit Gott nicht stattfindet. Solange wir den Namen noch objektivieren, d. h. als absolutes Absolutes mißdeuten, sind wir nicht *in* ihm. Sein

Ruf erweckt in uns die Person; sofern wir Person sind, ist in uns die Sünde überwunden.

Fremderlösung -- Selbsterlösung

Die Terminologie des letzten Abschnitts erhielt eine Unschärfe, die typisch für das advaitische Denken ist. Wer ist das „Ich“ bzw. das „Wir“, das die Sünde überwunden hat? Wer ist das Subjekt des Gnadengeschehens?

Im Vedānta kann allein *brahman* als Subjekt begriffen werden. Das Ich (*jīva*) ist nicht, es sei denn, es erkennt seine Identität mit *brahman*. Der trinitarische Personbegriff besagt, daß die Person ihre Identität nicht *mit* sich selbst (das wäre der abendländische Individualismus), sondern *in* Gott, d. h. in der perichoretischen Interrelation, erkennt. Darum ist das Heil gegeben im Namen, der über alle Namen und darum potentiell *in* allen Namen ist: es bedarf des Rufs, des An-rufs, um Personalität zu erwecken. Der Sohn ist vom Vater nicht verschieden. Er ist, was er ist, in ihm. Und das gilt wechselseitig von allen drei Personen der Trinität. Das perichoretische Subjekt ist das Geheimnis der Personalität schlechthin.

Wir sind als Personen, die aus der Sünde erlöst sind, eins mit Gott und doch nicht identisch – weder mit ihm noch untereinander. Dieses Advaita spiegelt sich im scheinbaren Widerspruch von Fremderlösung und Selbsterlösung. Der Widerspruch ist scheinbar, denn er wäre nur dann echt, wenn der Gottesbegriff objektiviert würde, d. h. wenn der transzendente Aspekt der Gnade einseitig ausgesagt würde. Unter einem Wirklichkeitsbegriff, der Gnade als Einheit von transzendenter Immanenz und immanenter Transzendenz erscheinen läßt, wird der Gegensatz von Selbsterlösung und Fremderlösung sinnlos.

Dies ist der Fall im Vedānta, in allen östlichen Meditationswegen (auch den buddhistischen) und auch in bezug auf die trinitarische Gotteserfahrung. Bleibt man an der Oberfläche, scheint im Vedānta der Akzent auf „Selbsterlösung“ zu liegen. So sagt ŚAṆKARA: „Ein Vater mag seine Söhne und andere haben, die für ihn die finanziellen Schulden tilgen, aber kein anderer als er selbst kann ihn von seiner Illusion (d. h. der Verstrickung in *samsāra*) befreien.“⁵ Im gleichen Text heißt es aber auch, daß zum Heil (*mokṣa*) drei Dinge notwendig sind, nämlich die Geburt als Mensch (die Entscheidung ermöglicht), das Verlangen nach *mokṣa* und die Fähigkeit, sich einem erfahrenen Meister anzuvertrauen. Allein durch die Gnade Gottes (*mahapuruṣa*) können aber diese drei Voraussetzungen erfüllt werden.⁶ Berühmt und in Indien unentwegt zitiert ist ein Text, der gleich in zwei der wichtigsten Upaniṣaden (KU II,23; MU III,2,3) vorkommt:

„Der *ātman* kann nicht durch Belehrung
noch durch den Intellekt oder viel Wissen
erlangt werden. Erlangen kann ihn nur,
wen er (selbst) erwählt.“

Nur durch Hingabe an Gott (*bhakti*), die auf Glauben (*śrāddha*) beruht, kann sich der Mensch aller ichthaften Wünsche und Haltungen entäußern, damit Gott von ihm Besitz ergreife. In S. RADHAKRISHNANS Worten: „Die Hindernisse für diese Gottes-ergriffenheit sind unsere eigenen Tugenden, Stolz, Wissen, unsere subtilen Wünschen und unbewußten Annahmen und Vorurteile. Wir müssen alle Wünsche aufgeben und im Vertrauen auf das Höchste Wesen warten. Um Gottes Anspruch zu entsprechen, müssen alle unsere Ansprüche hingegeben werden.“⁷ Dies ist nicht Neo-Vedānta, sondern explizit bereits ŚĀṆKARA's Meinung.⁸

RADHAKRISHNANS Hinweis auf den Pelagianischen Streit ist allerdings irreführend,⁹ denn der Gottesbegriff bei AUGUSTIN/PELAGIUS und ŚĀṆKARA ist höchst unterschiedlich. Die europäischen Kategorien von Fremd- und Selbsterlösung lassen sich überhaupt nicht auf Indien übertragen. Denn für die Upaniṣaden wie für die Gītā ist ja der *ātman* Zentrum der Person. Ihn gilt es, aus der Illusion der Ichhaftigkeit zu befreien. In dem Maße, wie das Ich verschwindet, wird der *ātman* erkannt. Er ist das Subjekt dieses Prozesses und als solches immanenter und gleichzeitig transzendenter Grund der Wirklichkeit überhaupt. „Selbst“-erlösung wäre *ātman*-Erlösung, und der *ātman* ist gleichzeitig Subjekt und Objekt des Erlösungsgeschehens. Subjektivität und Objektivität verschwinden als Gegensatz, und das ist *advaita*. Folglich sind hier „Selbsterlösung“ und „Erlösung durch Gott“ identisch.

Es dürfte uns nicht schwerfallen, diesen Gedanken nachzuvollziehen, wenn wir zu ergründen versuchen, wer das Subjekt der Meditation ist, wer also eigentlich Meditation „macht.“ Jeder Meditierende erlebt einen Prozeß, der mit seiner eigenen Willensanstrengung beginnt und allmählich immer mehr vom ichthaften Wollen wegführt, d. h. in ein Sich-führen-lassen übergeht. Wer krampfhaft übt, kann es vielleicht zu einer gewissen Konzentration (*dhāraṇā*) bringen, aber er meditiert nicht (*dhyāna*). Er wird nicht zur Loslösung fähig, aus der heraus es meditiert. Je mehr die Loslösung vom kontrollierenden und absichtsvoll-steuernenden Ich gelingt, umso tiefer greift die Meditation. Das *Subjekt* der Meditation ist also keineswegs das Ich, sondern der meditierte „Gegenstand“, letztlich Gott, der aller Gegenständlichkeit jenseitig ist. Dieser Sachverhalt liegt auch der Erfahrung des Paulus zugrunde, der sagt, daß nicht mehr er lebt, sondern Christus in ihm (Gal 2,20). Wer ist denn eigentlich das Subjekt, das diesen Satz spricht? Eine sinnvolle Antwort kann es nur auf advaitischem Wege geben, und das bestätigt auch die christliche Mystik.

So ist die mystische Erfahrung immer als Geschenk der freien Gnade Gottes verstanden worden, und menschliche Techniken des Gebets oder der Meditation dienen vor allem als indirekte Vorbereitung. Sie sind Mittel zur Öffnung des menschlichen Geistes.¹⁰ Natürlich ist dabei die Person aktiv. Die Antriebskraft ist aber nicht das Ego (*σάφξ* bei Paulus), sondern der göttliche Geist (*πνεῦμα*). So urteilen SEUSE, die Wolke des Nichtwissens (bes.

Kap. 34 u. 71) und auch die Theologia Deutsch (Kap. 44, 49, 51). Die Entscheidung, daß wir uns der Gnade öffnen, wird dennoch unserem Willen abverlangt.

Was heißt hier aber Wille oder gar freier Wille? Das Problem LUTHERS mit dem *liberium arbitrium* war bereits beim FRANCKFORTER vorgezeichnet, für den das Ich nichts als „Einbildung“ war, die unter der reinen Erkenntnis Gottes verschwindet (subjektiver und objektiver Genitiv in einem) (Kap. 5). Alle Fähigkeiten des Menschen sind Gottes. Solange „Ich“ und „Mein“ bestehen, verharrt der Mensch in Sünde. Darum gilt: „Die Ichheit muß weg.“ (Kap. 44; vgl. Kap. 49) Dies geschieht, indem Gott in den Menschen eintritt. Der Mensch „erleidet“ das Gnadengeschehen, d. h. es ist ein Wider-fahnis (Kap. 3–4). Wozu aber hat Gott dann das Ich geschaffen? Der FRANCKFORTER antwortet auf zweifache Weise. Zuerst bemerkt er, daß dies eine unzulässige Frage sei, um dann doch hinzuzufügen, daß die Gabe der Vernunft das Ich voraussetzt. Vernunft aber sei für die Urteilsfähigkeit, d. h. das Menschsein, notwendig (Kap. 51).

Die Wolke des Nichtwissens sieht im *Gebet* die rechte Vorbereitung für die mystische Vereinigung mit Gott (Kap. 35). Kontemplation wird rein aus Gnade geschenkt, und daraus erwächst eine „Befähigung der Seele“, Gott zu schauen (Kap. 71). Ähnlich klingt es bei TERESA VON AVILA, für die das höchste Stadium des Gebetes ein mystisches ist, das auf „eingegossener Sammlung“ beruht.¹¹

Ob Gnade von außen ankommend oder von innen aufsteigend erfahren wird, hängt vornehmlich an der durch das theologische Muster vorgegebenen Erwartungshaltung. Auch das „von innen“ bezeichnet nicht ein dem Ich verfügbares Gut, sondern den inwendigen Gott. Er ist der Seele inwendiger, als sie sich selbst ist, um mit AUGUSTIN und LUTHER zu sprechen.¹²

Wir sehen hier eine weittragende Parallele zur Erfahrung des *ātman*, der Subjekt alles Erkennens usw. ist. So sagt auch Paulus, daß nicht das Ich die Offenbarung erfahren habe (2 Kor 12,2ff.) und damit Subjekt des Glaubens wäre, sondern der Geist. Wäre die Glaubenserfahrung Erfahrung des Ich, würde sie gerade nicht die Aufhebung der Dualität in die eine Geistwirklichkeit bezeichnen, sondern den Menschen in seiner Egozentrizität noch stärker binden (Rm 3,27; 4,2; 1 Kor 1,29.31; 2 Kor 12,5; Gal 6,14; Jak 4,16).

Wir hatten die Parallelität der paulinischen wie reformatorischen Theologie mit dem indischen Advaita Vedānta in dieser Frage schon im Zusammenhang mit der Trinitätslehre LUTHERS erörtert: der Gegensatz zur advaitischen Bestimmtheit ist das Sein in Sünde. Denn für Paulus wie für LUTHER, für die Bhagavad Gītā wie für ŚĀṆKARA, ist Sünde des Menschen Streben, selbst zu sein wie Gott nicht durch die Realisierung des Selbst, sondern durch die Okkupation des Ich. In dieser egozentrischen Separation, die Indien mehr im kognitiven, das Christentum mehr im desiderativen Bereich sieht, liegt die Wurzel des Übels.

Der scheinbare Gegensatz von Fremderlösung und Selbsterlösung wird durch die advaitische trinitarische Gotteserfahrung überwunden. Denn es geht um das Gewahrwerden des Geistes (*ātman*), durch den wir am Ganzen, d. h. an der trinitarischen Perichorese, partizipieren. Es ist ein Sich-Hineinstellen in die trinitarische Selbstbewegung Gottes. „Gott erscheint dann im tiefsten Inneren der Existenz des Menschen, wo das Bewußtsein (*cit*) mit dem Sein (*sat*) identifiziert wird in der unendlichen Seligkeit des Geistes (*ānanda*), der nur eins ist (*advaita*), eins im Vater und dem Sohn, eins in Gott und im Menschen, das ungeteilte *saccidānanda*.“¹³

Die Grundhaltung des Mystikers wie des Advaitins ist Rezeptivität. Deren Intensität wird beeinflußt durch das Verhalten bzw. Gewohnheiten, die karmisch bedingt sind. Die karmische Bedingtheit (*saṁsāra*) kann nur durch die andere Dimension (*ātman*) durchbrochen werden. *Karman* ist ein bedingter Kausalnex, der durch das Unbedingte, Gnade, überwunden wird. Gäbe es allein *karman*, wäre kein Ende des *saṁsāra* abzusehen und der *ātman* wäre bedingt, was einem Selbstwiderspruch gleichkäme. Wir begegnen dem Unverfügbaren inmitten des *saṁsāra*. Für Indien wäre dieses Unverfügbare der *ātman*, für das Christentum der Heilige Geist.

Gnade und der menschliche Wille sind zwei Pole an dem einen advaitischen Grunderlebnis. So formuliert GREGOR VON NYSSA: „So wie die Gnade Gottes nicht über die Seelen kommen kann, die vor ihrem Heil entfliehen, so ist die Kraft menschlicher Tugend in sich selbst nicht genügend, Seelen zur Vollkommenheit zu erheben, die der Gnade ermangeln.“¹⁴ Weder ist Gnade ein Geschenk, das auf Grund von Verdiensten gegeben würde, noch ist sie ein quantitativ bestimmbarer Faktor, der zum Ich hinzutreten würde. Gnade ist vielmehr „die Gegenwart Gottes in uns“,“¹⁵ die das menschliche Wesen überformt, erneuert und in die göttliche Perichorese hineinnimmt. Der menschliche und der göttliche Wille fallen dabei nicht in Identität zusammen, sie sind aber auch nicht zwei unterschiedliche Zentren. Genau das ist die Erfahrung in jeder authentischen Meditation. Es ist das advaitische Gewahrwerden des *ātman*.

Man kann daher keinesfalls von Selbsterlösung sprechen. Es geht, wie wir sagten, vielmehr um eine Erlösung des Selbst durch das Selbst (*ātman*). Man bereitet sich auf die Erfahrung vor, wie das jeder Christ auch tut, der sich zum Gebet sammelt oder um das Wort der Heiligen Schrift zu hören. Der Mensch muß die Tür auf tun, wie Karl BARTH sagt, damit Christus eintreten kann. Aber auch die Motivation und Kraft zu solcher Vorbereitung ist bereits Werk des Geistes. Und es darf nicht übersehen werden, daß Christus auch durch verschlossene Türen eintreten kann (Joh 20,19f.).¹⁶ Das völlig spontane Aufleuchten der advaitischen Erfahrung ohne jede vorbereitende Übung kennt und schätzt man auch in Indien.

CLEMENS VON ALEXANDRIEN hat ein schönes Bildwort geprägt: Der in Erkenntnis und Liebe mit Gott geeinte Mensch ist zur Flöte geworden, die

vom Geist Gottes durchhaucht wird.¹⁷ Die volle advaitische Erfahrung geht noch darüber hinaus: Der Mensch sei so vollkommen aus dem Geist bestimmt, daß der Geist-Mensch, der zur Flöte wird, sie zugleich auch spielt.

Synkretismus oder kreative Integration?

Der Begriff „Synkretismus“ wird fast immer mit erhobenem Zeigefinger gebraucht. Wovor will er bewahren, und was ist mit dem Begriff gemeint?

Bezeichnenderweise widmet die offizielle Empfehlung des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Dialog dem Problem des Synkretismus einen ganzen Abschnitt.¹⁸ Es sei eine Gefahr, vor der es zu warnen gilt, obwohl die Sache letztlich nicht ganz zu vermeiden ist, wenn die christliche Botschaft situationsbezogen, d. h. relevant, verkündigt werden soll.

Jede Übersetzung ist Interpretation. Jedes Verstehen ereignet sich je unter einmaligen Umständen und ist daher interpretativ. Es geht nicht nur darum, möglichst äquivalente Begriffe zu finden, um den Urtext des Neuen Testaments zu übersetzen, sondern das hermeneutische Problem ist viel komplizierter, wie die theologische Debatte der letzten Jahrzehnte gezeigt hat.¹⁹ Der kulturelle Kontext prägt nicht nur bestimmte Begriffe, sondern formt Denkwege, die nicht austauschbar sind. Dies sei am Beispiel des Wahrheitsbegriffs erläutert.²⁰

Der griechische Wahrheitsbegriff *ἀλήθεια* verweist auf eine aktive mentale Operation, die den Schleier zurückzieht, der das Wirkliche verbirgt, damit sich das, was ist, *zeige*. Was ist, tritt unter das Licht der Erkenntnis. Da der Schleier ständig zurückfallen kann und Erkenntnis sich wieder verdunkelt, ist dieser Wahrheitsbegriff geschichtlich determiniert.²¹ Der lateinische Begriff *veritas* deutet mehr auf die Permanenz der Dinge (und steht damit in Spannung zur buddhistischen *vidyā*), während im Englischen *truth* stärker die Vertrauenswürdigkeit einer Situation beschreibt, wie die adjektivischen Ableitungen belegen. Das hebräische Wort *‘emeth* aber meint letztgültige Zuverlässigkeit und verweist damit unmittelbar auf Gott bzw. das Absolute. Hingegen schwingen in Sanskrit *satya* kaum epistemologische oder moralische Obertöne mit. *Satya* ist die unmittelbare Manifestation von *sat*, Sein. In *satya* ist das Sein, wie es ist, ohne daß dem Denken eine vermittelnde oder erkennende Mittlerrolle zukommen muß.

Die unterschiedlichen Begriffe bezeichnen verschiedene Formen der Wahrheitsfindung, d. h. Denkwege. Sie lassen sich nicht aufeinander reduzieren. Sie schließen aber auch einander nicht aus. Jeder Begriff bringt vielmehr einen anderen Aspekt zum Tragen. Man kann daher von einer Komplementarität verschiedener Denkformen sprechen.

Hermeneutisch noch aufschlußreicher ist der Versuch, das Wort *θεός* in die indische Geisteswelt zu übertragen. Wählte man den lexikalisch „richtigen“ Begriff *deva* (lat. *deus*), beginge man theologisch einen schwerwiegenden

Fehler, denn *deva* ist ein endliches Wesen, das auf einer astralen Wirklichkeitsebene existiert, also eher ein Engel und nicht das Absolute bzw. Gott. Die Christen in Indien übersetzen deshalb meist mit *īśvara*. Aber dieser Begriff ist problematisch. Wie wir oben gesehen haben, ist ja im vedāntischen Denken der *īśvara* nur eine qualifizierte Selbstdarstellung des Höchsten, was eher dem griechischen *λόγος* entspricht. Der dem Wort *θεός* entsprechende Begriff könnte nur *brahman* sein. *Brahman* ist aber ein Neutrum, d. h. impersonal, und es bedarf, wie wir oben gezeigt hatten, der Entfaltung der Trinitätslehre, um die Begriffe *Gott* und *brahman* sachgemäß miteinander in Beziehung treten zu lassen.

Die fundamentalen *Strukturen der Wahrnehmung* sind in Indien anders als in Europa. Und sie waren bereits in Jerusalem anders als in Athen oder Rom. Natürlich handelt es sich nicht um einen kontradiktorischen Gegensatz, der den Versuch des Verstehens unmöglich machen würde. Eher könnte man von „Phasenverschiebungen“ sprechen, aber auch dieser Begriff ist vieldeutig. Wahrheit, sofern sie geschichtlich ist, ist konkret. Darum kann das Evangelium keine Denkstruktur oder keine Sprache seine eigene nennen, sondern es drückt sich in *allen* möglichen Sprachen je spezifisch aus, ohne seine Identität zu verlieren. Die Identität läßt sich letztlich nur begründen mit der Einsicht in die Einheit der Wirklichkeit, die sich *in* Pluriformität vollzieht. Das Evangelium ist jeweils zusammengewachsen mit den Kulturen, in die es eintrat. Darum ist das gegenwärtige Christentum wesentlich die „komplexe hebräisch-hellenisch-griechisch-lateinisch-keltisch-gothisch-moderne Religion, die mehr oder weniger erfolgreich zu Christus konvertiert ist.“²² Das ist impliziert in der Inkarnation, und es ist unvermeidlich Synkretismus.

Wollte man *a priori* annehmen, daß das Evangelium in diesem Prozeß „verdünnt“ oder gar aufgelöst würde, müßte man den Heiligen Geist Lügen strafen. Denn die fortlaufenden Inkarnation im Geist, die weder räumlich-zeitliche noch kulturelle oder religiöse Grenzen kennt (Joh 3,8), ist eher als Akkumulation der Erfahrung des Reichtums, der Weisheit und der Tiefe Gottes (Rm 11,33) zu deuten, zumal der Sohn sterben muß, damit der Geist universal wirken kann (John 16,7), allerdings immer in Rückbindung an den Sohn, der den einzigartigen Maßstab setzt, was die „Schwärmer“ aller Zeiten nicht in Rechnung stellen mögen. In diesem Geist ist uns aber verheißen, noch größere Werke zu tun als der Sohn (Joh 14,22). Daraus kann man schließen, daß die „Erfahrung des Christlichen“ wächst, indem sie – wie Salz und Sauerteig – andere Kulturen und Denkformen durchwirkt und assimiliert (wird).

Synkretismus ist also nicht zu vermeiden. Er ist Zeichen des Lebens im Geist. Die Richtlinien des Ökumenischen Rates sprechen von der Gefahr, daß eine Religion nicht „in ihren eigenen Begriffen“, sondern in Symbolen und Begriffen eines anderen Glaubens interpretiert werde (These 27). Dies sei unerlaubt aufgrund hermeneutischer Erwägungen wie auch hinsichtlich der Redlichkeit gegenüber dem Dialogpartner.

Die These ist berechtigt, wenn sie die Oberflächlichkeit bekämpfen will. Sie ist aber letztlich ungeschichtlich und umgeht das tiefere Problem der interreligiösen Hermeneutik. Was wären denn die „eigenen Begriffe“ des Christentums? Wollte man das Aramäische (die Sprache Jesu) zur Norm des christlichen Begriffs erheben, würde man gerade dadurch den Geist des Evangeliums töten, der in der Dialektik von Inkarnation (er ist *jeder* geschöpflichen Situation – *pro me* – präsent geworden) und Auferstehung (er ist nicht hier oder da) besteht. Zöge man sich auf einen dogmatisch definierten Begriff z. B. der Schöpfung zurück, um sich gegen die hinduistische *karman*-Lehre abzugrenzen, bedürfte es immer noch der Interpretation, was Schöpfung sei. Diese Interpretation muß dem Kontext angemessen sein, und der ist heute ganz anders als etwa zur Zeit der darwinistisch geprägten und eurozentrisch beschränkten Epoche des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Was Schöpfung letztlich als evangelische Botschaft besagt, kann in der heutigen Situation möglicherweise mittels *karman* und seiner Überwindung in *mokṣa* viel treffender gesagt werden als mittels der klassischen abendländischen Kategorien.

Das Problem mit dem „Synkretismus“ liegt an anderer Stelle, und die ÖRK-Erklärung deutet dies auch an: Man solle sich hüten vor bewußten und unbewußten Versuchen, eine neue Religion schaffen zu wollen, die eklektisch aus Elementen verschiedener Religionen und Ideologien zusammengesetzt wäre (These 26). Man kann diese These verschieden verstehen. Deutlich ist, daß der Synkretismus nicht für andere Zwecke mißbraucht und ausgenutzt werden darf. Ideologische, machtpolitische oder andere Motive könnten etwa dahinterstehen, wenn man den indischen Guru in das Christentum übernehmen möchte, ohne daß man sich dem spirituellen Anspruch dieses Ideals wirklich ausgesetzt hätte. Umgekehrt kann aber auch die Zurückweisung des Synkretismus machtpolitischen Motiven entspringen, wenn etwa die Befreiungstheologie, die als Produkt der Integration der marxistischen Gesellschaftsanalyse in das Christentum gedeutet werden kann, als „unbiblisch“ abgelehnt wird. Sowohl die Bereitschaft zum Synkretismus als auch die Zurückweisung desselben müssen auf ihre *Motive* hin untersucht werden. Das synkretistische Element *kann* eine wichtige und *latente* Tendenz in der eigenen Tradition zum Leben wachrufen oder eine *vertiefende* Funktion sowie hermeneutischen Wert überhaupt haben, *muß* es aber nicht.

Nicht zufällig ist der Begriff *Synkretismus* mit der Beobachtung des organischen Lebens verflochten. Er bezieht sich auf die Ganzheitlichkeit und Interrelation verschiedener Lebensprozesse, die sich vor allem im Gesetz der *Assimilation* und *Dissimilation* ausdrückt. Vereinfacht können wir sagen, daß assimiliert werden muß, was integriert werden kann, und daß dissimiliert wird, was nicht integrierbar ist. Nur durch beide Vorgänge ist Leben möglich. Integrierbar ist, was den Gesamtwachstum einen Organismus fördert, was seiner Entfaltung dient in dem Sinne, daß latente Kräfte und Tendenzen zur Blüte und schließlich Fruchtbarkeit gelangen. Fremdkörper werden abgesto-

ßen, da sie den Organismus zerstören. Was assimilierbar ist oder fremd bleibt, wird stets neu im Vollzug der *Begegnung* zwischen dem Organismus und seiner Umwelt getestet.

Die menschliche Geschichte kann in ähnlicher Weise als Interaktionsfeld verschiedener Kulturen und Religionen begriffen werden. Die Wahrheitsfrage ist in diesem Prozeß nicht ausgeklammert oder auf relativistische Methodologie reduziert, sie umspannt vielmehr den Prozeß, findet ihre jeweils konkrete Hermeneutik allerdings im geschichtlichen Bezug, der durch Assimilation und Dissimilation gekennzeichnet ist.

Da aber dem Begriff des Synkretismus jener negative Charakter des Eklektischen wie auch des Opportunismus anhaftet, und zwar aufgrund der spezifischen Geschichte des Christentums, sollte er besser vermieden und durch den Begriff der *kreativen Integration* ersetzt werden. Dies wäre eine Terminologie, die im übrigen auch die Geschichte des Verhältnisses der indischen Religionen untereinander viel treffender beschreibt als der vage (und oft herablassende) Begriff der Toleranz oder das polemische Schlagwort vom Synkretismus. *Kreative Integration* könnte ein Schlüssel zum Verständnis der heutigen weltweiten Begegnung der Religionen sein. Da wir das Phänomen des Kreativen mittels der dritten Person der Trinität interpretieren konnte, wäre somit auch die transtemporale Bedeutsamkeit dieser Begegnung hervorgehoben. In diesem Geschehen entsteht keine *Superreligion*, die alle anderen integriert, sondern jede Religion gewinnt ihre Identität tiefer, indem sie sich dem Subjekt ihrer je spezifischen Geschichte aussetzt.

Verstehen ist nicht allein ein kognitiver Akt. Die Wahrheitsfrage hat viele Dimensionen, und sie wird mittels einer multidimensionalen Methodologie immer wieder neu und mit anderen Begriffen zu stellen sein, insofern sie existentiell ist. Kreative Integration meint Wachstum und Reifung der *gesamten* Person bzw. der *gesamten* Kultur. Ein oberflächlicher Synkretismus, der von „Esoterikern schwärmerisch verkündet, vom Rationalismus der Gleichgültigen gefordert (wird) oder gar als eigenmächtige Vermengung von Wahrheiten (auftritt), denen man sich gar nicht unterzogen hat,²³ ist in der Tat abzulehnen. Er wäre nicht Ausdruck der Freiheit der Kinder Gottes, sondern Inbegriff der Unfreiheit und Konfusion, die im Mangel an Einsicht wurzeln. Integration verlangt ein Zentrum, die Mitte des je eigenen Glaubens. Sie verlangt, daß man sich der Sache unterzogen hat.

Dialog – Mission – Konversion

Der Dialog der Religionen ist zum wichtigsten Ort für das geworden, was wir *kreative Integration* nennen. Wir können hier keine umfassende Theorie des Dialogs vorstellen, sondern wollen einige Gesichtspunkte erörtern, die sich aus dem Verlauf dieser Studie für den Dialog ergeben.

Am Ausgangspunkt jeder Erörterung über den Dialog steht die Erkenntnis, daß der Mensch *nolens volens* in einer dialogischen Situation lebt. Das indivi-

duelle Ich kann sich nur im Spannungsfeld der Begegnung mit dem Du herausbilden. Das Ich-Du-Feld ist die dialogische Situation schlechthin. Sie unterscheidet sich von der objektivierenden Ich-Es-Beziehung, die individual- wie kulturgeschichtlich sekundär ist. Das Du ist Quelle, ja Voraussetzung der Selbsterkenntnis. Dies trifft auch auf die Begegnung und Koexistenz verschiedener Kulturen und Religionen zu. In jeder Religion sind die je eigenen Dogmen formuliert worden in Auseinandersetzung, Abgrenzung und auch Anlehnung an andere Religionen oder Denkformen. Oft wird ein latenter Gedanke erst infolge des Anspruchs durch den Partner ins Bewußtsein gehoben. Dieses Phänomen ist sehr gut an der christlichen wie auch der vedantischen Dogmengeschichte zu beobachten.²⁴

Das je „eigene“ Bewußtsein ist damit ein Licht, das in der Begegnung mit dem anderen angezündet wird. Was an der heutigen interreligiösen Situation demgegenüber neu ist, kann man als die *weltweite* und *bewußte* Applikation dieses Prinzips auf die Begegnung der Religionen mit dem Ziel der *Kooperation* in allen menschlichen Bereichen bezeichnen.

Es ist auffällig, daß es vor allem die Christen sind, die für den Dialog der Religionen eintreten. Nahezu alle Initiativen für formale interreligiöse Dialoge sind bisher von christlichen Gruppen ausgegangen. Dies ist die Konsequenz christlichen Selbstverständnisses, Sauerteig bzw. Licht oder Salz für die Welt zu sein, was wiederum mit der Inkarnation zusammenhängt. Erst wenn wir dem anderen in seiner Andersheit als Du, d. h. Quelle des Selbstverständnisses, gegenüberreten können, ist Bruderschaft zwischen Menschen möglich. Wenn Partner ihre Relativität und das heißt auch Relationalität erkennen, ist der Dialog fruchtbar. Christen sollten in solcher Begegnung kritischer Katalysator sein, durch den Glaube, Liebe, Hoffnung und das heißt Weltverantwortung und Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden *in* den anderen Religionen geweckt werden.²⁵

Die gegenwärtige theologische Diskussion will zu einer Methodologie des Dialogs, besonders zu seiner Hermeneutik, beitragen. Dabei ergeben sich vor allem zwei Gesichtspunkte:

1. Wenn der Partner Quelle meines Selbstverständnisses wird, ist er auch Quelle meines Gottesverständnisses. Indem man die eigene kulturelle, sprachliche und theologische Relativität entdeckt, wird man frei, zu neuen Ufern aufzubrechen. Auf dieser Grundlage kann z. B. der Advaita Vedānta zur Quelle für das spezifisch christliche trinitarische Gottesverständnis werden, wie wir hier zu demonstrieren versuchen.

2. Es geht weniger darum, analoge Begriffe zum eigenen System bei dem jeweiligen Partner zu suchen, sondern darum, *äquivalente Funktionen* einzelner Praktiken, Symbole und Begriffe aufzuklären, um die jeweils existentielle *Bedeutung* der religiösen Wirklichkeit, die in der Begegnung erscheint, zu erkennen, anzueignen und zu vollziehen.

Um den großen Komplex „Dialog mit anderen Religionen“ durchsichtiger zu machen, sollen im folgenden drei *Ebenen* und drei *Dimensionen* des Dialogs unterschieden werden. Die drei Ebenen beschreiben die verschiedenen Aspekte der dialogischen Situation, während die Dimensionen bestimmte Ziele des Dialogs erkennbar machen. Ebenen und Dimensionen sind nicht identisch, sie überschneiden aber einander und stehen in engem Zusammenhang. Zunächst zur Beschreibung der dialogischen Situation in drei Ebenen:

1. Die erste und vermutlich grundsätzliche Ebene des Dialogs ist der Bereich der *spirituellen Erfahrung*, die dem *logos* und damit dem theologischen Begriff vorausgeht. Der *ἄνθρωπος πνευματικός* des Paulus ist nicht der *homo theologicus* der religiösen Traditionen. In diesem Unterschied besteht die Chance, selbstgerechte Handlungen, die sich auch in dogmatischer Unbeugsamkeit ausdrücken, zu überwinden. Ich möchte auf die Ausführungen im Kapitel 11 verweisen und hinzufügen, daß es sich weder um einen subjektivistischen Erfahrungsbegriff noch um unkontrollierten Synkretismus im Bereich der Spiritualität handeln darf. Der Subjektivismus in bezug auf die spirituelle Erfahrung kann überwunden werden, indem die Erfahrung als *Begegnung* mit dem Absoluten erkannt wird, die in je historisch vermittelter und darum verschiedener Weise als Erfahrung des Menschen auftritt. „Erfahrung“ und „Offenbarung“ konstituieren einander. Unkontrollierter Synkretismus kann überwunden werden, wenn die spirituelle Dimension mit dem *logos* in ein dialogisches Verhältnis tritt. Wenn also ein Christ und ein Vedāntin gemeinsam schweigend meditieren, werden beide Erfahrungen machen, die sie über den Begriff ihrer jeweiligen Dogmatik hinausbringen. Das heißt nicht, daß ihre Erfahrungen identisch sind. Dies zu entscheiden, ist nicht möglich, weil jede Entscheidung den sprachlichen, d. h. relativen Ausdruck des Spirituellen voraussetzt. Beide Erfahrungen können aber *analog* sein, indem sie den jeweils Betroffenen in eine Richtung der Praxis weisen, die wiederum die gemeinsame Überwindung von Entfremdung und Verabsolutierung des eigenen Standpunktes möglich macht.

Der Bereich der spirituellen Erfahrung ermöglicht den Dialog als doppelte Anleitung zur Praxis, nämlich als gegenseitige Hilfe zur Übung der spirituellen Lebensweise (*sādhana*) in Gebet und Meditation, und als gemeinsame Verwirklichung des spirituell Erfahrenen im sozial-politischen Handeln.

2. Die zweite Ebene des interreligiösen Dialogs ist der Bereich der *theologischen Reflexion*, der notwendigerweise die Domäne des *logos* ist. Hier geht es vor allem um die interreligiöse Hermeneutik. Gemeinsamkeiten wie Unterschiede zwischen den verschiedenen Religionen müssen präzise formuliert werden, damit ein theologischer Lernprozeß auf beiden Seiten in Gang kommen kann. Beide Partner sind jeweils ein Licht für den anderen, in dem dieser die Tiefen der eigenen Tradition besser erkennt. Die Religion des Partners wird zum Resonanzraum, in dem die eigenen Begriffe und Symbole neue Ober- und Untertöne zur Schwingung bringen können. Für diese Studie ist der Advaita Vedānta ein solcher Resonanzraum, in dem das Symbol der Trinität auf neue Weise erklingen kann.

Die wesentlichen Unterschiede zwischen Vedānta und dem christlichen Gottesbegriff sind deutlich geworden. Entgegen einem verbreiteten Vorurteil besteht der Unterschied nicht darin, daß man im Vedānta die Identität von Gott und Mensch behaupten würde, während das Christentum auf der grundsätzlichen Trennung besteht. Im Vedānta geht es nicht um Identität (*sāyūjya*), sondern um Äquivalenz mit Gott bzw. dem Absoluten (*sādharmya*), die als Partizipation an der Ordnung des Ganzen (*dharma*) interpretiert werden kann.²⁶ Advaita ist eine Form von Polarität, keinesfalls Identität.

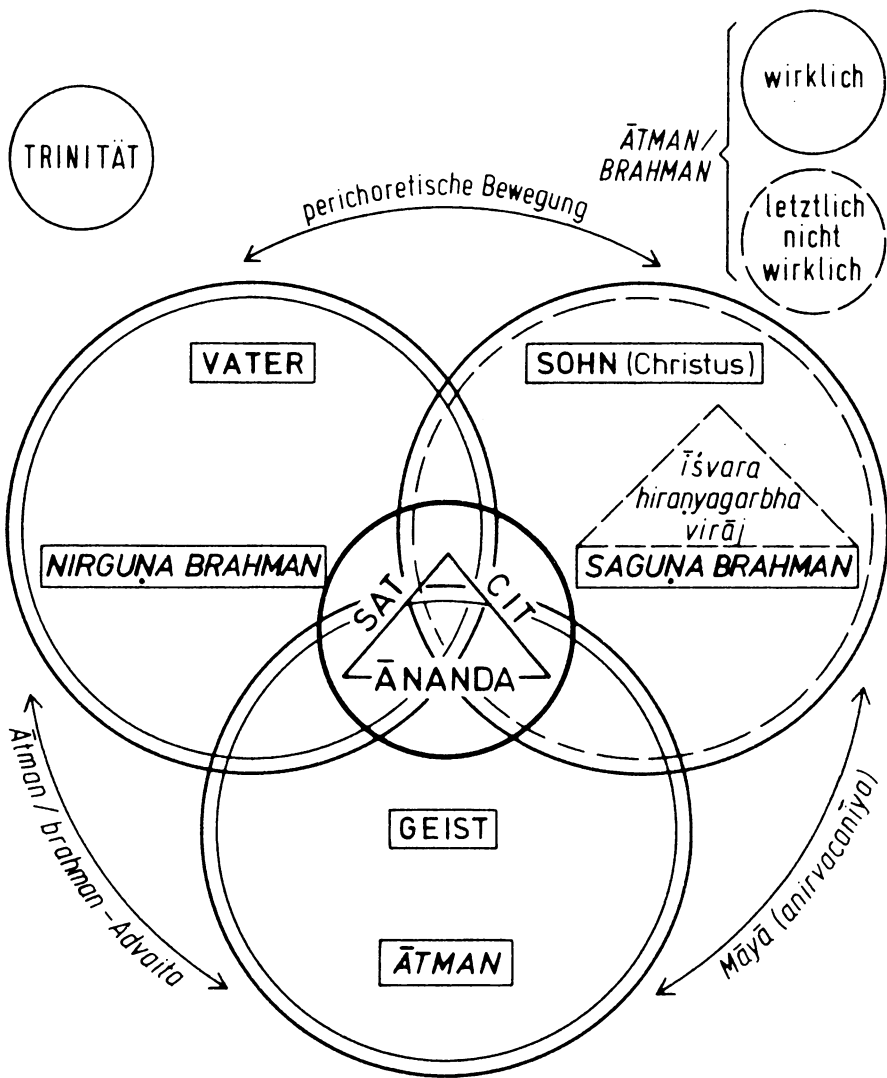
Der Unterschied konzentriert sich im wesentlichen auf drei Problembe-
reiche:

a) Die personale trinitarische Erfahrung ist das Wachsen in eine dynamische Nicht-Dualität, während die Wirklichkeit im Advaita Vedānta im wesentlichen statisch aufgefaßt wird, d. h. es geht um Rückführung auf das ungeteilte Wesentliche in die Ruhe des Seins (*sat*).

b) Die Erfahrung Christi als personale advaitische Erfahrung („Ich und der Vater sind eins.“) ist geschichtlich vermittelt. Sie integriert den Aspekt von Zeitlichkeit, wie wir schon mehrfach erörtert haben. Sie ist konkret und geht damit über die Vorstellungen im Advaita Vedānta hinaus. Man kann sagen, daß die Erfahrung Jesu die advaitische Erfahrung enthält und bis zum Ende geht. Sie gipfelt in der Einung mit einem personalen Gegenüber, d. h. sie ist in der ewigen Dynamik des Einswerdens. Aus der Gegenüberstellung von Gott und Mensch im alttestamentlichen Schrifttum ist im Neuen Testament die Erfahrung der trinitarischen Dynamik, der perichoretischen Bewegung in ihrer Vermittlung durch den Geist, geworden. Des Menschen Bestimmung ist die Partizipation an diesem Prozeß. Es kommt also für uns darauf an, den Weg von der Nicht-Dualität im Advaita Vedānta zur dynamischen Nicht-Dualität der Trinität zu vollziehen.

c) Die Macht des Bösen ist für den Christen in Christus zwar prinzipiell überwunden, existentiell aber nicht aufgehoben. Der Mensch bleibt *simul iustus et peccator*. Es gibt zwar ein Wachsen in der Identität Christi oder *θεοποίησις*, aber dennoch ist kein Mensch ein *jīvanmukta*, d. h. ein vollkommenes Wesen, das auch potentiell nicht mehr unter der Macht der Sünde oder Unwissenheit steht, wie man im Vedānta glaubt.

Wir können den Begriff des Absoluten im Advaita Vedānta und den christlich trinitarischen Gottesbegriff auf folgende Weise aufeinanderhin denken: Das jenseits aller Qualität und damit als Ursprung zu denkende *nirguṇa brahman* entspricht dem Vater, das Absolute in seiner dreifach offenbaren Form, *saguṇa brahman*, entspricht dem Sohn, und der *ātman* als das Selbst aller Wesen ist dem Geist äquivalent.



Der bezeichnende Unterschied zwischen Vedānta und Trinität ist am Schema ablesbar: Im Vedānta kann es eine Perichorese nur zwischen *nirguṇa brahman* und *ātman* geben, während die anderen Beziehungen keine letztlich gültige ontische Qualität haben. Damit ist der Bereich des Sohnes (der Geschichte, des Konkreten usw.) nicht in das Advaita integriert.

Die Folge davon ist, daß in einigen Strömungen indischer Spiritualität eine Tendenz zur Auslöschung des Konkreten besteht,²⁷ was negative Konsequenzen für den Realitätsbezug der betreffenden Menschen hat. Die indische soziale Situation ist ein beredtes Beispiel für die Gefahr, die damit verbunden ist.

Dies ist nicht die Konsequenz, sondern die Inkonzsequenz der advaitischen Erfahrung, was die Reformer wie VIVEKĀNANDA, GANDHI u. a. nicht müde wurden zu betonen. Den Hinduismus an dieser Stelle zu reformieren, heißt durchaus, ihm zu helfen, die eigene Tiefe zu entdecken, damit die volle advaitische Integration auch praktisch erreicht wird.

Vermutlich hängt mit dieser Ausblendung der wirklichen Geschichte die andere Gefahr zusammen: der Glaube, daß der Mensch zu Lebzeiten so weit reifen kann, daß er auch potentiell der Macht des Bösen entzogen ist, d. h. das Ideal des *jīvanmukta*. Der Yogi erfährt das „Reich Gottes“ innerlich, aber das berührt kaum die äußeren Beziehungen des Betreffenden. Gerade aber darin würde sich zeigen, daß der Mensch Mensch bleibt. Der christliche Realismus, der das Menschsein als simultane Existenz beschreibt, die Macht der Sünde ernstnimmt und deshalb gegen sie anzutreten bereit ist, erscheint angesichts der wirklichen geschichtlichen Situation der Menschheit einfach realistischer.

Hier liegt ein wichtiges Thema für den künftigen Dialog. Ein integriertes advaitisches Bewußtsein, darf die wirklichen Entfremdungen in der Geschichte nicht einfach für unwirklich erklären. Sie müssen integrierend aufgehoben werden. Die advaitische Trinitätslehre böte hier im Gespräch mit Indien eine wichtige Hilfe, denn sie kann den Sinn der Inkarnation im Zusammenhang mit der vedāntischen Advaita-Erfahrung verständlich machen. Umgekehrt enthebt uns dieses Wissen aber nicht der Verantwortung, uns der wirklichen advaitischen Erfahrung *auszusetzen*, damit sie uns spirituell erneuere. Der Hinweis auf bestimmte Mängel in der Konsequenz des indischen advaitischen Denkens ist kein Grund, seine Wahrheit zu bagatellisieren.

3. Die dritte Ebene des Dialogs ist der Bereich des gemeinschaftlichen Zusammenlebens und des gemeinsamen sozialen Handelns. Dies vollzieht sich ohnehin, bedarf aber der Reflektion. Wenn die Erwägungen, die wir zur Ungeschichtlichkeit der vedāntischen Einheitsschau anstellten, zutreffen, ergibt sich aus dem theologischen Dialog eine sozial-ethische Motivation für beide Partner, die in der Tat der gemeinsamen Verantwortung der abendländischen wie orientalischen Kulturen für die Zukunft der Menschheit entspreche. Wir werden auf diesen Zusammenhang im Kapitel 14 eingehen.

Neben den drei Ebenen kann man drei *Dimensionen* des interreligiösen Dialogs unterscheiden: die theologische, die pädagogische und die politische.

Die *theologische Dimension* besteht darin, daß die Partner auf Grund und in Ausübung ihres eigenen Glaubens Demut und Respekt lernen angesichts der Andersartigkeit des Partners. Dialog ist eine Form von *kenōsis*: man erkennt, daß man Absolutheit nicht haben kann, sondern gemeinsam mit dem Bruder, der anders ist und bleibt, auf das Absolute zugeht. Dies ist der theologische Grund für die im Dialog zu übende Solidarität und Liebe.

Die *pädagogische Dimension* besteht im gegenseitigen Lernen und Lehren. Die Dialogpartner erleuchten einander gegenseitig und eröffnen dabei den Zugang zur je eigenen Tradition in tieferer Weise.

Die *politische Dimension* besteht in der Solidarität der Unterdrückten, die der Befreiung durch Gott entspricht und diese im konkret geschichtlichen Bereich abbildet. Das advaitische Verständnis der Einheit der Wirklichkeit erlaubt weder, die Befreiung durch und in Gott mit der sozialen Befreiung zu identifizieren, noch beide Dimensionen auseinanderzureißen. Im Dialog erkennen wir, daß wir Brüder sind, weil ein Gott ist. Daß diese Bruderschaft aber noch durch Macht- und Ausbeutungsstrukturen verdeckt ist, darf nicht vergessen werden.

Ich möchte versuchen, die *ekklesiologischen* Schlußfolgerungen aus diesem Kapitel unter vier Gesichtspunkten zu erörtern, ohne daß damit auch nur annähernd schon eine *dialogische Ekklesiologie* gedacht wäre.

1. Was ist die Beziehung zwischen der *ecclesia credenda* und den institutionalisierten Kirchen, die immer und überall im Plural erscheinen, weil sie historisch bedingt sind?

Ich schlage vor, die Antwort wieder und wieder in der Tatsache zu suchen, daß Kirche ein Prozeß ist, ein Fortschreiten in der *kenōsis*, in dem alle wirklichen Formen in Interrelation zueinander stehen. Dieser Prozeß expliziert die implizite Ordnung (die unsichtbare Kirche), aber die Entfaltung kann die Ganzheit verbergen, wenn wir nur auf der Ebene isolierter Individualitäten bzw. Konfessionen oder Religionen leben, glauben und argumentieren. Es ist nicht nötig zu wiederholen, was wir über das Verhältnis von Konkretheit und Universalität sagten. Der ekklesiologische Prozeß der *kenōsis* läßt im interreligiösen Dialog Demut als ontologischen Wert (und nicht nur moralischen) erscheinen, denn im Dialog entdecken die Partner ihre Relativität.²⁸

2. Kann Christus als die zweite Person der Trinität von der Kirche allein beansprucht werden, die versucht, ihn *intra muros* einzubinden in einer mehr besitzergreifenden als hingabevollen Grundeinstellung?

Mein Vorschlag, eine Antwort zu finden, verlangt zwei Schritte. Zunächst müssen wir wahrnehmen, daß viele Menschen von Jesu Christi Person und Lehre inspiriert sind, die nicht zur institutionalisierten Kirche gehören (wollen). Das ist besonders in Indien und Ostasien der Fall, in zunehmendem Maß

aber auch in Europa und Amerika. Solche Menschen stehen in direkter historischer Tradition mit Jesus Christus durch die Heilige Schrift. Da sie ein Bewußtsein und Gewissen entwickeln, das in Christus gründet (natürlich in unterschiedlichem Maß) und bemüht sind, ihren eigenen Weg der Nachfolge zu finden, ist es phänomenologisch eindeutig, daß hier vom Heilswirken Christi gesprochen werden muß. Die theologische Interpretation dieses Phänomens ist eine andere Sache, die aber nicht die Tatsachen ignorieren darf.

Zweitens gibt es Menschen, ganze Bewegungen und Traditionen, die nicht explizit das Licht und Leben des historischen Jesus Christus reflektieren, wohl aber implizit in ihm, mit ihm und unter ihm leben. Sie stehen nicht in historischer Beziehung zu Jesus Christus, können aber eine transhistorische Verbindung im Heiligen Geist mit ihm haben, d. h. einen spirituellen Zusammenhang verwirklichen. Sie rufen nicht seinen Namen an, sondern „tun“ ihn (Mt 25,31ff.; Mt 7,21). Auf der Grundlage unserer Überlegungen zum trinitarischen Verständnis des Heilswirkens Christi, der Perichorese der Wirklichkeit und der Einheit von Schöpfung und Erlösung ist es nicht möglich, diesen Bereich vom Heilswirken Christi auszuschließen.

Hier ist es angebracht, ein Wort zu der Bezeichnung von Andersgläubigen als „anonyme Christen“ (RAHNER) zu sagen. Wenn Christen im Dialog erkennen, daß der Partner Bruder unter dem einen Gott ist, der zwar anders bleibt, aber doch im Bereich des Heilswirkens Christi steht, ist es unumgänglich, diese Tragweite des Heilswirkens Christi auch zu benennen. Der Begriff des anonymen Christen ist problematisch, er kann aber nicht ersatzlos aufgegeben werden, da er eine *notwendige* theologische Erkenntnis ausdrückt.²⁹ Der Begriff ist unglücklich, weil er die kirchliche Kategorie „Christ“ auf einen anderen Zusammenhang überträgt und damit den „Imperialismusverdacht“ bei den Partnern nährt, ganz abgesehen davon, daß die Partner nicht anonym sind. Wir schlagen deshalb vor, diese Terminologie fallenzulassen und stattdessen vom *impliziten Christus* in den Religionen zu sprechen. Dieser Begriff ist nicht an der Kirche, sondern an der universalen trinitarischen Wirklichkeit -- an der Christus ein Moment ist -- orientiert. Er benutzt die ontologischen Kategorien von Implikation und Explikation, die wir bereits zu Beginn dieses Kapitels erörtert hatten. Daß die historische Explikation des impliziten Christus in Jesus von Nazareth einzigartig ist, wird auf diese Weise nicht geleugnet. Gleichzeitig bedarf es keiner Rechtfertigung für die Erkenntnis, daß das Implizite auch auf andere Weise wirken kann. Selbstverständlich muß der Christ bereit sein, umgekehrt etwa die Rede vom impliziten Buddha im Christentum zu ertragen.

Dies hat Konsequenzen für unser Verständnis der Kirche. Wenn der Satz *extra ecclesiam nulla salus est* irgendeine theologische Bedeutung haben soll, müssen wir die Tragweite und den Bereich von *ecclesia* sorgfältig deuten. Es kann kein Kirchenbegriff sein, der sich aus der einen oder anderen Form denominationeller Institutionen ableitet, und es kann auch nicht das Abstrak-

tum einer „Weltkirche“ sein, die nicht existiert. Es kann nur eine *communio sanctorum* sein, die der eschatologischen Dimension der Wirklichkeit Ausdruck verleiht und eben darum im Werden ist. Da die eschatologische Erfüllung die Verwirklichung der wahren Natur der Schöpfung oder des göttlichen Willens in ihr bedeutet, hat diese *communio sanctorum* universale Bedeutung. Sie verwirklicht sich in der Kraft des Geistes, der nicht an menschliche Beschränkungen und institutionelle Grenzen gebunden ist. Sie ist die *communio* der ἀνθρώποι εὐδοκίας (Lk 2,14). Und diese εὐδοκία ist manifest in verschiedenen Religionen wie auch in säkularen Gemeinschaften, in gewissem Maße in jedem menschlichen Herzen.

3. Jesus Christus oder Jesus als der Christus (Messias) ist für christliche Erfahrung zweifellos die Erfüllung aller Verheißungen und Erwartungen der Geschichte Israels bzw. der israelitischen Religion. Das historische Phänomen „Jesus der Christus“ muß auf diesem Hintergrund gesehen werden, und dies war immer die Lehre der Kirche *contra Marcionem*. Die Inkarnation ist aber nicht nur ein historisch bedingtes Ereignis, sondern Geschichte mit universaler Bedeutung (Joh 3,16). Ihre universale Dimension kann nicht auf die partikuläre Manifestation begrenzt werden. Jesus ist in die Geschichte Israels eingebettet, aber die Geschichte Israels ist nicht das universale Modell für Geschichte als solche oder für die transhistorische Dimension der Wirklichkeit.

Das bedeutet, daß wir andere Manifestationen des Christuserignisses finden können, die aus der göttlichen Gnade, die sich im trinitarischen Rhythmus vollzieht, ausfließen und verschiedene *Formen* von Erfüllung repräsentieren. Dieses Denkmodell schlägt vor, daß sich der universale Christus im perichoretischen Prozeß der Trinität in sich selbst reflektiert nicht nur als der Messias, sondern z. B. auch als der *Tathāgata*, der in die Wahrheit Eingegangene, d. h. der Buddha. Zwischen den beiden gibt es keine historische Verbindung, wohl aber eine *transhistorische Interrelationalität*.

Für die christliche Theologie sollte es nicht zu schwierig sein, die anderen Manifestationen auf Jesus Christus beziehen und sachgemäße Unterscheidungen treffen zu können auf Grund einer einfachen theologischen Einsicht: Gott ist einer, und deshalb widerspricht er sich nicht. Darum kann gelten, daß das, was der Erfahrung mit dem historischen Jesus Christus nicht widerspricht, unter dem Heilswirken des trinitarischen Gottes betrachtet werden kann.³⁰ Selbst das Neue Testament mit seinem äußerst begrenzten historischen und geographischen Horizont reflektiert bereits eine solche Erfahrung: wer nicht gegen uns ist, ist für uns (Mk 9,40). Wieviel mehr sollten wir in einem breiten interkulturellen Kontext derartigen Anregungen folgen!

Die advaitische Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn wird schon im Neuen Testament ausgedehnt auf diejenigen, die im Wirkungs- und Machtbereich des Sohnes stehen (Mt 10,40; Lk 10,22); sie werden in die trinitarische Liebe hineingenommen. Die Intimität von Vater und Sohn (Joh 5,19ff; 17,10–21) hat dann auch zur Folge, daß sich der Ursprung des Vaters nur

durch die Verwirklichung im Sohn erschließt (Joh 14,6f.). Die Verwirklichung des ewigen Vaters im ewigen Sohn ist universales Geschehen der trinitarischen Selbstmanifestation. Der Satz, daß keiner zum Vater komme, es sei denn durch den Sohn (Joh 14,6), hat darum inklusiven Charakter: er beschreibt die trinitarische Einheit, so der Vater der Grund ist, der im Sohn wirklich wird. Die Trinität ist Symbol für die zielgerichtete Selbstbewegung Gottes. Zielgerichtete Bewegung bedeutet, daß es einen Weg gibt. Dieser Weg ist in Jesus Christus anschaulich. Unter diesem Wegcharakter des Seins erfahren wir den Vater als Ursprung, der alles bewirkt, was im Sohn wirklich wird (Joh 14,10–24). In der Tat: keiner erfährt den Vater, es sei denn durch den Sohn, keiner erfährt den Ursprung, es sei denn durch die Verwirklichung, keiner erfährt das „Woher“, es sei denn er erlebt es in dem „Worin“ seines Lebens.

4. Die Frage nach Jesus Christus ist weniger das Problem, ob und wo er gegenwärtig ist, sondern ob wir seine Gegenwart erkennen. Der kontinuierliche Prozeß, eine Antwort auf dieses Problem zu finden, ist selbst Moment an der göttlichen Heilsgeschichte, es ist der Prozeß der *ecclesia*. Da es heißt, daß wir an der göttlichen Natur partizipieren (2 Petr 1,4), haben wir Anteil an dem trinitarischen Prozeß in all seinen Dimensionen. Da wir befreit sind, an der Freiheit der Kinder Gottes Anteil zu haben (Rm 8,14.17.21), sind wir nicht mehr vollständig gebunden durch historische Bedingungen, sondern partizipieren an der transhistorischen Macht des Geistes. Das bedeutet auch, daß unser Leben die göttliche Kreativität reflektiert: durch unsere Beziehungen zu allen anderen Formen oder Manifestationen des göttlichen Lebens verbreitern, konkretisieren und verwirklichen wir die Kreativität Gottes. Insofern *sind* wir Christi Leib der Herrlichkeit.

Diese Erkenntnis befreit die Theologie von zu starker Fixierung auf die dogmatischen Problemlösungen der Vergangenheit in unserer Frage. Wir hatten gesehen, daß sich Theologie als hermeneutische und apologetische Aufgabe *immer* im Dialog mit Menschen anderer Glaubens gebildet und vollzogen hat. Nur darf man nicht vergessen, daß das Zeugnis (*μαρτύριον*) der frühen Christen sich nicht gegen eine bestimmte *Religion* richtete, sondern gegen die *Vergötzung des Endlichen* in *jeder* Religion, z. B. gegen das jüdische Gesetz und gegen den römischen Kaiserkult. Auf Grund dieses inhaltlichen Kriteriums wurde man zum Märtyrer.

Wenn wir diesen Sachverhalt im heutigen universalen Wechselspiel zwischen Religionen und Ideologien interpretieren, setzt also nicht der formale Name einer Religion oder Ideologie das Kriterium, sondern das Problem der Vergötzung des Endlichen. Wo diese Vergötzung stattfindet, herrscht „Gesetz“, wo sie überwunden wird, leuchtet „Evangelium“ auf, und zwar durch alle Religionen und Ideologien hindurch. Die Christen sind berufen, in diesem Prozeß der Unterscheidung und Klärung als Katalysator zu wirken.

Im Dialog wird die eigene Identität nicht aufgegeben, sondern in einem umfassenderen Zusammenhang neu gewonnen. Es kann eine inklusive Kom-

plementarität etwa zwischen Advaita und Trinität geben, wobei aber der Erkenntnisprozeß, den diese Komplementarität fordert, als Weg zur Gotteserkenntnis aufzufassen ist. In *diesem* Sinne hat der Dialog missionarischen Charakter. Mission, so habe ich an anderem Ort vorgeschlagen, soll als *Mäeutik* begriffen werden,³¹ die den jeweiligen impliziten Christus so weit wie möglich explizit macht. Christus ist schon immer da, denn er ist das Licht, das jeden erleuchtet, der in die Welt kommt (Joh 1,9). Aber die missionarische Explikation ist die Bewußtwerdung dieses Sachverhaltes, die fortgesetzte Inkarnation im Geist. Der Maßstab ist aber nicht ein europäisch geprägtes Christentum, sondern die universale Kraft des Geistes Christi selbst, die sich im Neuen Testament – gewiß auch historisch bedingt und darum interpretationsbedürftig – kundtut.

Dialog ist bewußte Teilhabe an Christus und seinem universalen Heilswirken. Mission ist Mäeutik. Christus kam nicht, um eine neue Religion zu gründen, sondern um Fülle und neues Leben in *jede* Situation, d. h. auch in jede Religion und Kultur, zu bringen.

Konversion ist deshalb nicht primär der Übertritt von einem bedingten Glaubenssystem zu einem anderen, sondern die Begegnung mit dem Unbedingten in jeder möglichen Bedingtheit. Konversion ist *metanoia*: die Hinwendung der gesamten Person zur Fülle. Einander gegenseitig zu dieser Fülle hinzuführen – und zwar im spirituellen, theologischen wie sozial-politischen Sinn – ist das Wesen der Mission. Sie ist gegenseitiges Handeln aneinander, denn wenn Christen das Recht und die Pflicht zur Mission haben, muß es Hindus, Buddhisten und anderen ebenfalls zukommen, und zwar nicht nur als Duldung des säkularen Staates, sondern mit christlich-theologischer Legitimation! Dies ist auch kein Problem und verletzt den Geist des Dialogs nicht, wenn man nicht für sich selbst wirbt, sondern die befreiende Kraft Christi lebt und somit verkündigt.

Der Dialog ist kein Verzicht auf den missionarischen Auftrag des Christen. Aber er läßt Konversion als etwas Tieferes verstehen, als es die Bekehrung zur Mitgliedschaft in irgendeiner Kirche ist. Die Konversion zielt nicht nur auf die advaitische Erfahrung des einzelnen Menschen, wie sie in Jesus Christus anschaubar ist, sondern auf die Verwirklichung des Advaita von Gott und Menschheit bis hin zur universalen Integration, die wir mit dem Begriff der Einheit der Wirklichkeit bezeichnet hatten. Wo immer diese advaitische Kraft des Geistes wirklich wird, ist das von Jesus verkündete Gottesreich nahe. Dort geschieht Konversion, und das muß keine (kann aber auch) Konversion zu einer konfessionell verfaßten Kirche sein.³²

Eine solche Sicht ermöglicht missionstheologischen Monergismus im strengen reformatorischen Sinn, denn sie befreit uns von Erfolgswang – und umgekehrt den verheerenden Frustrationen! – hinsichtlich der Wirklichkeit der sichtbaren Kirche: wenn deren Einfluß und Größe schwindet, besagt das nicht, daß die Wirklichkeit des Reiches Gottes sich nicht doch gemäß der Verheißung Jesu universal ausbreitet (Mk 4,31 u. a.). Die neu-

schaffende Kraft des Geistes Gottes allein wirkt, und wir können das „Wie“ und „Wo“ dieser Wirkung durchaus nicht an Kirchenmauern und theologische Lehrsätze binden.

Konversion ist der Prozeß des Sterbens und Wiederaufstehens, durch den neues Leben möglich wird, und zwar individuell wie politisch-sozial. Die wirkliche christliche Gemeinde ist dort, wo neues geistiges Leben gemäß der Befreiung im Evangelium wächst – sei es auf dem Boden des etablierten Christentums oder des etablierten Hinduismus oder jeder anderen Religion und Kultur, und alle bedürfen der authentischen *metanoia* in gleicher Weise. Die christliche Gemeinschaft als Salz, Licht und Sauerteig durchwirkt die gesamte Gesellschaft und alle Religionen, sie ist als solche niemals *intra muros*.

14. Umkehr zur Einheit – Kosmische Solidarität

Die advaitische Erfahrung kann einzelnen in Sternstunden des Lebens zuteil werden, für die gesamte Geschichte der Menschheit ist sie aber (noch) nicht bestimmend. Der weitaus überwiegende Teil unserer Lebenserfahrung ist von Egoismus, Fragmentation und destruktiven Antagonismen des Machtstrebens geprägt. Die Einheit der Wirklichkeit ist eine in Glaubenserfahrung begründete Hoffnung, deren universale Verwirklichung in Liebe noch aussteht, obwohl sie *sub specie Dei* und das heißt im *Wesen* schon ist. Gerade weil es sich nicht um einen bloßen Wunsch, sondern um Meditationserfahrung handelt, die sinnvoll im Zusammenhang mit dem trinitarischen Gottesbegriff interpretiert werden kann, gewinnt der Ruf zur Verwirklichung an Kraft. Dieser Ruf bedeutet *metanoia* oder Umkehr, Hinwendung zu Gott, damit die Einheit geschichtlich wirklich werden kann. Dies ist die täglich neu zu vollziehende Konversion aller, die auf Grund des Glaubens hoffen und damit zur Liebe berufen sind. Die trinitarische Perichorese ist ein Prozeß. Die Einheit ist im Werden. Das, was die zweite Person der Trinität bezeichnet, ist noch kein *perfectum*, d. h. die Einheit ist gleichsam nur in der ersten und dritten Person bereits in Fülle explizit. Inkarnation, Kreuz und Auferstehung werden im täglichen Leben der Berufenen neu durchlebt.

Nicht-Dualität als Prinzip der Ethik

Die abendländische Ethik gründet häufig entweder im Doppelgebot der Liebe (Christentum), in der Goldenen Regel bzw. dem kategorischen Imperativ (Humanismus) oder in der Klassensolidarität (Marxismus). Diesen ansonsten unterschiedlichen Konzeptionen ist gemeinsam, daß sie jeweils im Imperativ auftreten. Bereits im Neuen Testament (Rm 5,1; 8,9ff.; 1 Kor 2,15ff. u. a.) und auch in der späteren christlichen Mystik kommt aber auch ein anderer Ansatz ins Blickfeld, nämlich die vom *Indikativ* des Versöhntseins ausgehende Versicherung, daß der Mensch schon ist, was er noch werden

soll. Letztlich geht das „Werde, was du bist“ auf das klassische Griechentum zurück, hat aber in der Versöhnungsbotschaft des Christentums einen realgeschichtlichen Bezugsrahmen erhalten.

Weniger an individueller Versöhnung, sondern an der universalen Einheit der Wirklichkeit im *ātman* orientiert, beruht auch die *pāramārthika*-Ethik Indiens auf dem Indikativ der advaitischen Erfahrung.¹

ŚĀṆKARAS grundsätzliche Unterscheidung in *vyāvahārika* (relativer, in Gegensätzen befangener Standpunkt) und *pāramārthika* (absoluter, auf der Einheit beruhender Standpunkt) bestimmt auch die Ethik. So treffen *vyāvahārika* alle Gegensätze aufeinander, deren Unterscheidung den Entwurf eines ethischen Wertesystems möglich macht. Religion bzw. Ethik ist dann die Erkenntnis und praktische Verwirklichung des *dharma*, der jeweiligen Pflicht, die sich aus der individuellen Akkumulation von *karman*, d. h. dem persönlichen Schicksal, ergibt.

Bietet der *pāramārthika*-Standpunkt ein über den Legalismus der *dharma*-Auffassung (der sich u. a. in der Unerbittlichkeit des Kastensystems niederschlägt) hinausreichendes Prinzip für die Ethik?

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß tugendhafte Lebensweise als vorbereitende Disziplin für *jñāna* unbedingt notwendig ist. So beschreibt die *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* unmittelbar im Zusammenhang mit einer Erörterung der Natur des *brahman* die drei großen „*dā*“: Selbstkontrolle (*dama*), barmherziges Geben (*dāna*) und Anteilnahme am Geschick aller Lebewesen (*dayā*).² Diese drei sind als Gegengewicht zu Lust, Zorn und Gier³ direkte Vorbereitung zur Meditation.⁴ Sie üben in Gelassenheit, die für die Konzentration auf das Wesentliche erlernt werden muß.⁵ Die natürliche Haltung des Kindes (*bālyā*), die frei von eitler Selbstdarstellung und Selbstgerechtigkeit ist, gilt als das Ideal.

Der vom *vyāvahārika*-Standpunkt urteilende Mensch kann aber diesen Tugenden nicht entsprechen, selbst wenn er sie als dem *dharma* gemäße moralische Imperative akzeptieren wollte. Nur wer die universale Nicht-Dualität aller Dinge im *ātman/brahman* erfahren hat, wer also *pāramārthika* urteilt, kann diesen Tugenden entsprechen, weil sie für ihn indikativische Selbstverständlichkeit sind. Egozentrismus, Geiz und Haß sind von selbst aufgehoben, da ja der Haß vom advaitischen Standpunkt her das Subjekt des Hassens selbst treffen würde.⁶ Es bedarf keines Imperativs, da es keine Alternative gibt.⁷ „Wer alle Wesen (*sarvaṇi bhūtāni*) im Selbst (*ātman*) sieht und das Selbst in allen Wesen, der fühlt keine Haß auf Grund dieser Erkenntnis.“⁸

Die advaitische Schau, Gott und die Vielheit der Welt als Nicht-Dualität zu erkennen, alles, was ist, als nicht-zwei im *ātman* zu begreifen, ist das Prinzip der *pāramārthika*-Ethik im Advaita Vedānta.⁹ Der klassische Ausdruck für diese Lehre ist ein Gespräch in der *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*,¹⁰ das der Weise Yājñavalkya mit seiner Gemahlin Maitreyī führt: nicht, weil jemand Ehemann, Ehefrau, Sohn oder sonst etwas ist, wird er geliebt, sondern

um des *ātman* willen, der in dem Liebenden und dem Geliebten nicht-zwei ist. Denn der *ātman* ist das Wertvollste und Liebenswerteste schlechthin.¹¹

Das Selbst soll meditiert und erfahren werden. Da der andere Mensch nicht wirklich ein anderer ist, kann der Advaitin sagen: Liebe zum *ātman* ist identisch mit der Liebe zum anderen als *ātman*, nicht zu seiner individuellen zeitlichen Gestalt, sondern zu seinem Wesen. Weil der *ātman* identisch mit dem *brahman* ist, fallen im Advaita Vedānta „Gottesliebe“ und „Nächstenliebe“ in der einen Bewegung der Hingabe an den *ātman* zusammen, der alles in allem ist, weil alles Ausformung des Selbst ist.¹²

Die Ethik wird nicht in einer Unterscheidung von gut und böse, wahr und falsch begründet. Solche Gegensätze als Maßstab anzuerkennen, hieße, einen Teil der Wirklichkeit auszublenden, gewaltsam das eine zuungunsten des anderen zu ergreifen. Auf diese Weise könnten aber nie Gleichgewicht, Harmonie und Frieden (*śānti*) geschaffen werden. Das advaitische Ideal gründet in einem Prinzip jenseits von Moralität und Tugend, nämlich in der Erfahrung der Nicht-Dualität, durch die der Zwang zur Ich-Behauptung als Wurzel allen Übels aufgelöst wird.¹³

Allerdings geben sich die Upaniṣaden auch wieder sehr nüchtern, wenn es um die alltägliche Pflichterfüllung geht. Der *dharma* ist unbedingt zu erfüllen. Und nur der Meditierende kann das subtile egozentrische Interesse überwinden. Die Erfüllung der Pflicht in Gelassenheit und ohne Absicht für den eigenen Vorteil (*naiṣkarmya*) ist selbst spirituelle Übung im Alltag, sie ist meditative Einübung in die Einheitsschau.¹⁴

Für den *pāramārthika*-Standpunkt ist die tiefste Freiheit vom dualistischen Gegensatz erlangt in der Überwindung des *saṃsāra*. Das heißt nicht, daß der Erfahrene nun nicht mehr handeln sollte und die Welt verachten müßte: Im Gegenteil, der Dualismus von Ich und den anderen, von Gott und Welt ist aufgehoben, die Welt wird in ihrer absoluten Dimension gesehen und erfährt somit ihre Bestimmung. Der Advaitin soll aus dieser Einheit handeln, aber er soll die Früchte seines Handelns nicht in egozentrischer Weise genießen wollen. Jeder Imperativ, der in einer dualistischen Haltung zu begründen wäre, ist hier verschwunden. Für den im Advaita Realisierten gibt es nur den Indikativ des Einen.

Die Lehre vom *karman* kann dann auf zwei verschiedenen Weisen gedeutet werden, und die Interpretation nach der einen oder anderen Seite markiert vielleicht die folgenschwersten Entscheidung der Religionen im heutigen Indien wie der Bewegungen im Westen, die von Indien beeinflusst sind. Sie ist wohl weniger von religionsphilosophischen Erwägungen abhängig als von sozialen und politischen Interessen. Nirgends wird deutlicher als hier, daß theologische Interpretationen auch ideologisch motiviert sind. Die beiden möglichen Interpretationen lauten:

1. Das Leben des einzelnen Menschen kann als Resultat vergangenen

Handelns, als Buße für abzugeltendes *karman* aufgefaßt werden. Diese Haltung nimmt Leid selbstverständlich hin und sieht in der Entfremdung die natürliche Folge bedingter oder kausaler Zusammenhänge. Sie ist fatalistisch, und eine sehr große Anzahl der Gläubigen in Indien wie in den meditativen Bewegungen des Westens neigt zu dieser Haltung.

2. Das Leben wird als Möglichkeit gesehen, zukünftiges *karman* zu bestimmen. Dies kann Ansporn zur Aktivität und weltverändernden Tätigkeit sein. Das Tun des Guten wird aus den zukünftigen Möglichkeiten begründet. Die Zukunft bestimmt die zu verändernde Gegenwart. Die *karman*-Lehre kann damit zu einem höchst motivierenden Bezugsrahmen für die Legitimation gesellschaftlichen Handelns werden. In diesem Sinne haben alle Reformer des Hinduismus von RAM MOHAN ROY über VIVEKĀNANDA bis hin zur AUROBINDO und GANDHI argumentiert.

Auch die zweite Interpretation kann sich auf eine breite Textbasis in den Upaniṣaden stützen, sie ist keineswegs von außen herangetragen oder neo-hinduistische Umdeutung: „Das Selbst ist in Wahrheit *brahman* . . . so wie es wirkt und handelt, so ist es; indem es Gutes tut, wird es gut, indem es Böses tut, wird es böse.“¹⁵ ŚĀṆKARA bemerkt dazu in seinem Kommentar, daß das Verlangen nach Gutem zwar immer noch unter das Gesetz des *samsāra* falle, weil Verlangen den Dualismus von Wunsch und Wirklichkeit voraussetzt. Jedoch ist die relative, weil zeitlich gebundene Aufwärtsbewegung innerhalb des *samsāra* nicht nur nicht zu leugnen, sondern anzustreben und aktiv mitzuvollziehen, wie es der Text der Upaniṣad empfiehlt.

Der Vedānta lehrt eine ausgewogene Haltung, die sowohl das aktive Handeln (*karman*) als auch die entsagungsvolle Einsamkeit, die Übung in abgeschiedener Meditation (*sannyāsa*) einschließt. Gelegentlich allerdings behauptet man im Gefolge ŚĀṆKARAS, daß die Abgeschiedenheit des *sannyāsin* Voraussetzung für die advaitische Erfahrung sei.¹⁶ *Sannyāsa*, das Leben des Wandereremiten, steht dann in der Gefahr, nicht ein probates Mittel zur Einübung der spirituellen Fähigkeiten wie Yoga, Meditation usw. zu sein, sondern wird zum Selbstzweck. Damit ist erneut der Keim für eine Desintegration der universalen Nicht-Dualität von Gott und Welt, Ewigkeit und Geschichte, Kontemplation und Aktivität, Mönchtum und Haushalterschaft usw. gelegt. Um der ontologischen Nicht-Dualität willen verfällt man in *existentiellen Dualismus*.

Dies ist unzureichend verstandenes Advaita. Denn wenn auch das Zeitliche als *māyā* erfahren wird, ist doch *māyā* keine zweite Realität neben dem *brahman*. Der positive Inhalt, der in jeder Entsagung ruht, besteht darin, daß eine integriertere Fülle gewonnen wird.¹⁷ Diese kann aber nur durch *Integration* des *māyā*-Aspektes in das Advaita von *ātman/brahman* gewonnen werden, wie wir hier vorschlagen möchten.

Wenn es richtig ist, daß die Grundspannung indischer Spiritualität darin besteht, daß der Inder ständig zwischen Fatalismus und dem Willen zu per-

sönlicher Aktivität im physischen wie im spirituellen Sinn pendelt,¹⁸ dann spitzt sich das hier auf das Problem der Entweltlichung und Integration des Weltlichen in das Advaita zu. Die hier entwickelte Grundlegung einer liebenden Zuwendung zu allen Wesen auf Grund und in bezug auf den *pāramārthika*-Standpunkt könnte diese Spannung lösen, indem der Advaitin Befreiung (*mokṣa*) darin erkennt, spontan und jenseits dualistischer Normen aus der Erfahrung der allumfassenden Fülle Liebe zu üben.

Dies aber ist die Frage nach dem *Advaita des Konkreten*, nach dem Moment der Integration des Geschichtlichen in das Eine, die wir im Symbol der Trinität als Perichorese der Personen, und besonders als Wesen der zweiten Person, erkannt hatten. Der Begriff der trinitarischen Perichorese kann den zu bemängelnden existentiellen Dualismus im Vedānta vermutlich überwinden helfen. Denn hier ist die Wirklichkeit energetisches Geschehen und keine von der Geschichte abstrahierte Einheit.

Der trinitarische Gott integriert in dynamischer Selbstbewegung den Bereich der *māyā*, d. h. die Kraft der Entfremdung und das Leiden, in der zweiten Person. Im Vedānta kann Entfremdung nur als Folge menschlicher Illusion verstanden werden. Der christliche Gedanke der Entfremdung oder Sünde billigt ihr hingegen ontologische Mächtigkeit zu. Sie wird von Gott überwunden, indem er selbst als ewiger Integrationsprozeß gedacht ist und in diesem Prozeß mit sich identisch bleibt. Das Zeitliche wird *in* dem realen Prozeß der trinitarischen Perichorese dialektisch aufgehoben.

Ethik wurzelt damit in der Dynamik der Liebe, die als Partizipation gedeutet wird. Indem der Mensch des Wesens gewahr wird und den *ātman* erkennt, verwirklicht er nicht nur die eigene Identität und „liebt den anderen um des *ātman* willen“, sondern die Polarität von Verschiedenheit und Identität ist in dem partizipatorischen Akt liebenden Einswerdends integriert. Damit bekommt das Besondere und Individuelle einen unendlichen Stellenwert.

Die aus der Trinität abgeleitete Ethik beruht auf einem letztgültigen und konsequenten Nicht-Dualismus, wenn sie nur wirklich in der perichoretischen Einheit wurzelt. Es geht um eine Balance des „vertikalen“ und horizontalen“ Aspekt in dem Verständnis des Verhältnisses des Menschen zur Welt.

Im Advaita Vedānta wird die Solidarität mit allen Lebewesen gleichsam nur „vertikal“ begründet: Indem die Differenz des Konkreten negiert wird, kann die Einheit von *ātman* und *brahman* sowie die Einheit aller Wesen durch Reduktion auf die Identität im *ātman* begründet werden.

Aus der trinitarischen Gotteserfahrung ergibt sich die Solidarität aller Wesen auch aus dieser „vertikalen“ Partizipation aller Menschen an der trinitarischen Dynamik Gottes. Gleichzeitig aber ist die „horizontale“ Verschiedenheit nicht ein zu negierendes Ärgernis für diese Realisierung, sondern der Ort der Konkretion des Geistgeschehens.

Der Argumentationsunterschied kann an Mt 25,45 sehr gut veranschaulicht werden. Für den indischen Advaitin wäre die Hilfeleistung für den anderen geboten, insofern er in dem anderen *nicht* den anderen konkreten Menschen, sondern den eigenen *ātman* erblickt. Es besteht ein Gegensatz zwischen der *vyāvahārika*- und der *pāramārthika*-Ebene. Es könnte zwar sinnvoll und dem *dharma* gemäß sein, auf Grund einer *vyāvahārika*-Argumentation auch für den anderen einzustehen. Aber dies hätte keinen letztgültigen Sinn und wäre für den *jīvanmukta* ohnehin nicht maßgebend.

Im christlichen ethischen Argument besteht hingegen der Gegensatz nicht, weil unter dem Eindruck der trinitarischen Perichorese *pāramārthika* und *vyāvahārika* als Momente an dem *einen* trinitarischen Prozeß erscheinen. Was man dem Nächsten tut, das tut man auch Jesus und umgekehrt. Die gute Tat ist nicht nur auf Jesus, sondern auf den Nächsten in seiner Besonderheit ausgerichtet. Gottesliebe und Nächstenliebe sind zwei Pole an dem einen Geschehen, und die eine wird nicht in die andere aufgelöst. Daß es diese Haltung in Indien *auch* gibt, muß hinzugefügt werden, für den strengen Advaitin ist sie aber nicht typisch.

Es gibt eine Erzählung, daß ein Advaitin gefragt wurde, ob man seine Kraft der Arbeit in einem Hospital zur Verfügung stellen solle. Der Advaitin verneinte dies, denn die Gesundheitsfürsorge sei zwar nützlich, kümmere sich aber nur um das zeitlich ohnehin begrenzte leibliche Wohl. Viel besser sei es, in einem Ashram zu wirken, der den Menschen zum zeitlich unbegrenzten geistlichen Wohl führe, denn hier lehre man den Weg zu *mokṣa*.

Dieser Gegensatz verdeutlicht das ungeklärte Verhältnis zwischen *brahman* und *māyā*. Er bezeichnet einen existentiellen Dualismus.

Für eine in der Trinität begründete Ethik ist der Gegensatz hinfällig, denn das Ewige ist *im* Zeitlichen und das Zeitliche *im* Ewigen. Hospital und Ashram müßten zu einer ganzheitlichen Sorge um den einen Menschen verschmelzen, der in seiner Ganzheit am trinitarischen Geschehen des einen Gottes teilhat. Oder anders ausgedrückt: *pāramārthika* und *vyāvahārika* konstituieren einander in dem einen umfassenden Geschehen der trinitarischen Perichorese.

Aktion, Liebe und Kontemplation

Alle indischen Systeme erkennen die Bedeutung dreier spiritueller Wege (*marga*) an, die dem Menschen zur vollkommenen Lebensgestaltung offenstehen: *karma marga* (Weg des Handelns), *bhakti marga* (Weg der Anbetung und Liebe), *jñāna marga* (Weg der Erkenntnis und Kontemplation). Im Vedānta spielt *jñāna marga* die entscheidende Rolle, während die Volksfrömmigkeit viel mehr um *bhakti* oder *karman* kreist. Grundsätzlich betont man die Zusammengehörigkeit der drei Wege, hat aber Schwierigkeiten, deren Einheit zu begründen und vor allem zu leben. Das ist in der christlichen Geschichte nicht anders, wo die Polarisierung zwischen „Kontemplativen“ und „Aktivisten“ ewige Verdächtigungen auf beiden Seiten hervorgerufen hat, der andere würde das Ideal Jesu verkürzen.

Die Einheit der drei Wege kann mit der trinitarischen Perichorese begründet werden. Die drei Wege sind Ausdruck der Struktur des menschlichen Bewußtseins und damit der Wirklichkeit. Dem Aspekt des Vaters entspricht die Aktion, dem Aspekt des Sohnes entspricht die Liebe und dem Aspekt des Geistes kann die Kontemplation zugeordnet werden.

1. Die *Aktion* hängt mit dem Aspekt des Vaters zusammen, weil sie die unmittelbare und zunächst noch äußerliche Antwort auf das Ursprüngliche ist. Aktion (*karman*) ist zuerst das kultische Opfer, d. h. Ausdruck einer Handlung, die der göttlichen Quelle der Wirklichkeit entsprechen will, indem sie diese Quelle erneuert und stärkt. Der Opfernde setzt sich in den Wirkzusammenhang mit dem Ursprung und gewinnt somit Anteil an der Freiheit des göttlichen Schaffens. Das Opfer bleibt aber noch abstrakt, da es auf einen jenseitigen Ursprung bezogen ist.

Der Schritt zur immanenten Transzendenz wird im klassischen indischen *karma marga* vollzogen: Weil alles Geschehen interdependent ist, hat *jede* Tat des Menschen unendliche Bedeutung (jede Handlung ist Opfer), insofern sie diese Interdependenz verwirklicht. Das Handeln ist dann die Tat zur Erhaltung des Ganzen. Die Aktion des Menschen ist Vollzug der schöpferischen Freiheit, die in der Trinität unter dem Aspekt des Vaters erscheint.

Das Doppelgebot der Liebe ist dann wirklich *ein* Gebot: Das, was man dem Nächsten tut, ist auf Grund des karmischen Zusammenhanges direkt Gottesdienst, denn Gott verwirklicht sich unablässig in der Gesamtheit der Schöpfung.

2. Die *Liebe* hängt mit dem Aspekt des Sohnes zusammen, weil sie personale Beziehung zu dem konkret gewordenen Gott darstellt. Sie ist Hingabe (*bhakti*) und das Sich-zur-Verfügung-Stellen keineswegs nur im emotionalen, sondern im personalen Sinn. Die grundsätzliche Interrelationalität des Seins ist hier verdichtet zur Intimität der Ich-Du-Beziehung. Gott erweist sich im Sohn als „Ich“, das den Menschen als Partner ruft und damit das menschliche „Du“, die Personalität, hervorbringt (Jes 43,1). Es handelt sich nicht um eine Liebe, die aus dem Pathos der Ergriffenheit das menschliche Ich noch steigern möchte, wie das in der emotionalen Liebesmystik des Christentums wie auch in indischen *bhakti*-Kulturen nicht selten die Gefahr ist. Vielmehr hat die Liebe ihren theo-ontologischen Grund im trinitarischen Aspekt des Sohnes. Denn im Sohn nimmt Gott das Individuelle in sich hinein und hebt es in der Hingabe bis zum Tod dialektisch auf. Den Integrationscharakter des Geschehens von Kreuz und Auferstehung hatten wir bereits erläutert. Hier nun wird deutlich, daß sich diese Integration in der Liebe konkretisiert. Liebe ist Hingabe, die das Empfangen ermöglicht.

3. Die *Kontemplation* hängt mit dem Aspekt des Geistes zusammen, weil hier die vollkommene Immanenz der transzendenten-trinitarischen Wirklichkeit erfahren wird. Der Geist ist das wahre Selbst (*ātman*) des Menschen, vollkommen immanent und doch jedem Zugriff oder „Haben“ des

Ich vollkommen transzendent. Es ist die Verwirklichung der Nicht-Dualität, der Inbegriff der kontemplativen Erfahrung und Wandlung. Im Geist wird die konkrete Gestalt in das Ganze aufgehoben. Die Liebe bekommt durch die Kontemplation ihre universale Deutung, und die in der Aktion erstrebte Einheit wird hier umfassend geschaut. Daher bekommt die Aktion durch die Kontemplation Ziel und Kraft, während sich die kontemplative Schau durch die Aktion geschichtlich verwirklicht und mittels der Liebe durchsetzt.

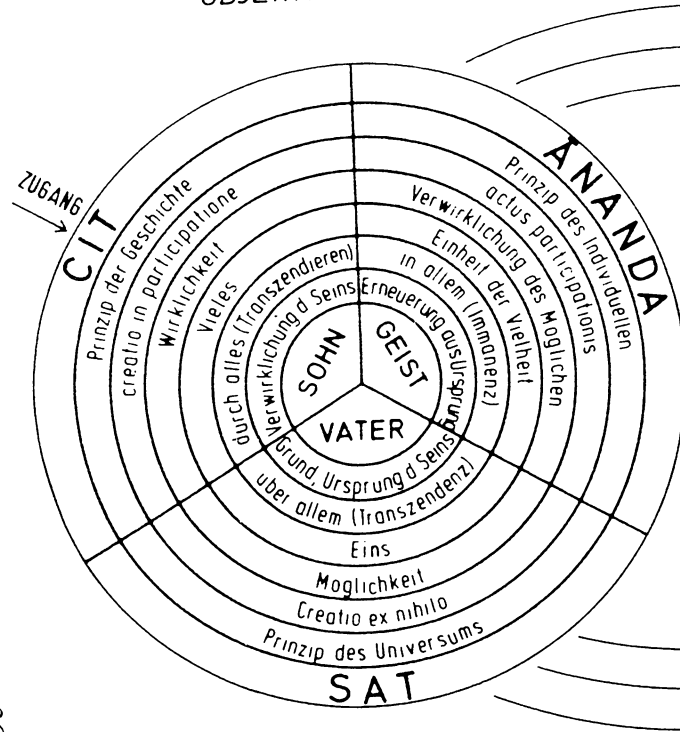
Vor allem kommt es darauf an, die Einheit dieser drei spirituellen Wege zu erkennen und zu leben. So wie die Einheit der Trinität Perichorese der drei Personen ist, so sind auch Aktion, Liebe und Kontemplation drei Momente an dem einen Wandlungs- und Reifungsprozeß des Menschen.

Die alltägliche Belange, geschichtlichen Entzweigungen, sozialen Spannungen und ökologischen Probleme müssen in diesen Prozeß einbezogen werden, denn die advaitische Erfahrung drängt zu einer neuen Grundhaltung gegenüber der Wirklichkeit, die intensiveres Bewußtsein schafft. Dieses Bewußtsein gründet in der Einheit der Wirklichkeit und manifestiert sich in der Aktivität zur Überwindung aller nur möglichen Entfremdungen. Kontemplation und Aktion treten in der advaitischen trinitarischen Erfahrung nicht auseinander, sondern sie sind Momente an der einen *Umkehr zur Einheit*.

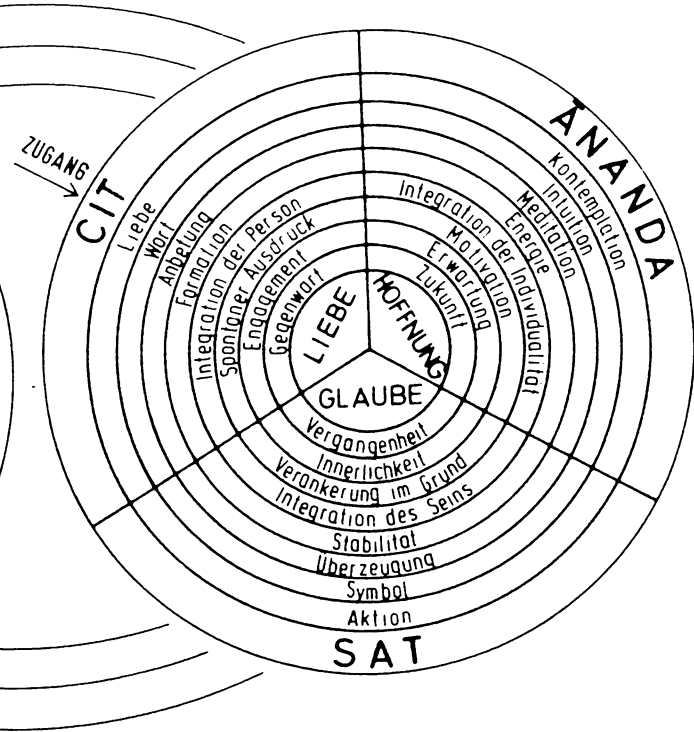
Wir können die perichoretische Einheit von Aktion, Liebe und Kontemplation auch mittels der klassischen christlichen Triade von Glaube-Liebe-Hoffnung (1 Kor 13,13) begründen. Diese drei menschlichen Bewußtseinsformen entsprechen den Momenten von Vater, Sohn und Geist. Die Liebe kann von Paulus deshalb als größte uner ihnen bezeichnet werden, weil durch sie der *Zugang* zur Einheit der drei Dimensionen gegeben ist, so wie auch der Zugang zur Teilhabe an der Trinität durch den Sohn möglich ist. Die drei Bewußtseinsformen können als subjektiver Aspekt der Einheit betrachtet werden, deren objektiver Aspekt in den innertrinitarischen Beziehungen liegt. Dabei ist zu beachten, daß es sich um Betrachtungsweisen handelt, die nicht voneinander getrennt werden dürfen. Subjekt und Objekt sind nicht-zwei, was wir am Begriff der Partizipation erläutert hatten. Wenn wir die Typen der Spiritualität nun auf unsere oben im Schema veranschaulichte Interpretation der Trinität beziehen (vgl. S. 157), ergibt sich folgendes Bild:

PERICHORETISCHE EINHEIT DER TRINITÄT

OBJEKTIVER ASPEKT



SUBJEKTIVER ASPEKT



Alle diese Aspekte sind nichts in sich selbst, sondern Teilaspekte am Ganzen. Sie dienen alle dem einen Ziel, daß der Mensch bereit werde, sich dem Mysterium der unmittelbaren Gegenwart Gottes zu öffnen, die des Menschen Sein/Bewußtsein transformiert, so daß er in und für die Partizipation am Ganzen handelt. Ethik hat dann ihren Grund nicht in einem wie immer begründeten Sollen, sondern in einer realen Transformation, die beinhaltet, daß der Mensch der Interdependenz aller Wesen gewahr wird, was wiederum Konsequenzen für das Verhalten gegenüber der gesamten Natur hat.

Gegenwärtige christliche Frömmigkeit will meist immer etwas sagen, etwas erkennen, etwas tun, etwas lernen. Alles Streben ist nach außen gerichtet. Dies birgt die Gefahr, daß der Mensch auf den Weg des Gesetzes gerät und sich an Sichtbares hängt. Auch das, was Glaube genannt wird, ist nicht selten diesem „spirituellen Materialismus“ verfallen.

Die spirituellen Wege des Ostens gehen den umgekehrten Weg, der uns auch in der eigenen Tradition begegnet, aber weitgehend verschüttet ist: Man strebt weg von allem Äußeren, an das man sich klammern könnte, bis hin zum Nichts, wo ER erscheint. Nach einem berühmten Wort aus dem Zen-Buddhismus, in dem die Stimme der Upaniṣaden (*neti, neti*) wiederhallt, muß auch der Buddha getötet werden, wo er zum Objekt geworden ist, wo man sich an die Vorstellung von ihm anklammert, denn auch dies ist noch ein subtiles egozentrisches Bestimmen, im Gegensatz zum radikalen Bestimmt-werden durch das Eine.

Es geht darum, daß diese beiden Wege einander fruchtbar werden können, wenn sie sich in des Menschen Herz treffen. Denn in Asien wie im Christentum möchte man die Gegenwart des Einen bzw. Gottes erfahren. Im Bilde der deutschen Mystik gesprochen: Der Mensch werde wie eine Blume, die sich willig entfaltet, um die Strahlen der Sonne zu erfassen. (G. TERSTEEGEN).

Die advaitische Haltung, so hatten wir oben dargelegt, befreit von Furcht, weil man sich im Einen aufgehoben weiß. Furchtlosigkeit und Geborgenheit tragen dazu bei, im Egozentrismus wurzelnde Aggression zu überwinden. Die Freiheit von Aggression ist Voraussetzung für unbedingte Liebe, die keine Grenzen kennt: *kosmische Solidarität*.

Wir fassen zusammen: Alle Aspekte der Spiritualität sind Praxis in doppelter Dimension: vertikal und horizontal. Die „vertikale Praxis“ ist Meditation, das gefüllte Schweigen, das sich dem Geheimnis des Einen aussetzt. Nicht Theorien haben verwandelnde Kraft, sondern diese Praxis. Reflexion muß den Weg kritisch begleiten, damit man nicht auf Abwege gerät. Sie ist aber nicht Selbstzweck. Darum spricht man von dem Dreischritt *śravaṇa* (das Hören auf die Texte der Heiligen Schriften) – *manana* (die intellektuelle Prüfung und Aneignung des Gehörten) – *nididhyāsana* (die Meditation auf Grund der gehörten und reflektierten Anleitung).

Die „horizontale Praxis“ ist die Verwirklichung des in der Meditation Erfahrenen im täglichen Leben, die Aktion in der Kraft der Liebe. Ähnlich wie in der benediktinischen Regel wird dem *ora* das *labora* zur Seite gestellt, und zwar nicht als zweiter Schritt, sondern als die notwendige Entfaltung des ersten. Es ist eine Aktion, die jene Kontemplation nicht nur ergänzt, sondern eine Art der Bewältigung des Alltäglichen, die selbst zur Kontemplation wird. Die Arbeit wird zu einer Methode, die kontemplative Stille und Sammlung einzuüben. Aus der Stille wächst die Kraft zum Wort, das Wirklichkeit schafft. Die Folge der Kontemplation ist das auf Partizipation am Ganzen ausgerichtete Handeln. Die Folge des Denkens sind hingegen nur intelligible Konzepte.

Die Integration der sinnlichen und geistlichen Dimension des Menschseins wird in der Einheit dieser Übungswege angestrebt. Daß dem Weg nach innen auch ein integriertes und heilendes Handeln nach außen folgen muß, wenn der Dualismus von „innen“ und „außen“ nicht erneut Einzug halten soll, bedarf keiner weiteren Erörterung. Eine aus der Erfahrung des Einen begründete ganzheitliche Sozialethik, die das Reich der Natur in die *una societas* einbezieht, ist somit direkte Folge der advaitischen Interpretation der Wirklichkeit.

Kosmische Solidarität

Wenn die Menschheit heute auf Grund der ökologischen, politischen und sozialen Konflikte immer verzweifelter um ihre Zukunft ringt, wird mit Recht die Verantwortung der Religionen für eine Neuinterpretation des Verhältnisses von Mensch und Natur gefordert. Eine diesbezügliche Ethik ist ungenügend, wenn sie sich in Imperativen erschöpft, die aus bisherigen Erfahrungs- und Verhaltensmustern abgeleitet sind. Da radikaler Wandel des Verhaltens verlangt wird, muß eine radikale Neuorientierung der Grundlagen der Ethik angestrebt werden, d. h. nicht ein quantitativ verschärfter Imperativ, sondern nur ein qualitativ veränderter Indikativ kann das Nötige leisten.

Der „Eigenwert der Geschöpfe“ wie auch die „Interdependenz aller Wesen“ sind die beiden Aspekte, die eine solche neue Erfahrung in sich schließen müßte.¹⁹ Steht der Westen besonders für den Eigenwert der Geschöpfe, so denkt man im Osten besonders unter der Erfahrung der Interdependenz. Die dialogische Gemeinschaft zwischen beiden könnte also schicksalsbestimmend sein.

In der abendländisch-christlichen Anschauung bleibt die Einheit der Wirklichkeit meistens nur theologisches Postulat. Es fehlt die wirkliche transformative Erfahrung, die des Menschen Identität und Handeln auf die kosmische Solidarität hin ausrichtet. Die ontogenen Wurzeln der Ethik in der Erfahrung des Einen sind unzureichend erkannt. Ansätze allerdings konnten wir zur Genüge im altkirchlichen Begriff der Trinität, bei den My-

stikern, bei LUTHER und auch bei HEGEL finden. Sie prägen aber kaum unser Bewußtsein. LUTHERS Erfahrung der Anfechtung und ihre Überwindung in der *conformitas Christi* weisen allerdings auf eine radikale Umkehr, die alle Fesseln der einengenden Egozentrität des Menschen sprengen. Nur hat man die Bedeutung dieser Erfahrung zu schnell rationalisiert, in ein System gebracht und sich ihrem Nachvollzug entzogen.

C. F. von WEIZSÄCKER hat darauf hingewiesen, daß die Entmachtung und Dezentralisierung des Ich im europäischen Denken noch auf andere Weise vollzogen worden ist: durch die Ernüchterung nämlich, die sowohl durch die Überwindung des geozentrischen Weltbildes als auch durch den Darwinismus und FREUDS Theorien von den unterbewußten Steuerungsmechanismen der menschlichen Psyche ausgelöst wurde. „Daß diese fortschreitende Ernüchterung einen fortschreitenden Konflikt mit der Religion bedeute, muß man aber nur dann folgern, wenn man in der Religion von vorneherein einen Repräsentanten der Selbstherrlichkeit des menschlichen Ich sieht. Man könnte umgekehrt in der Ernüchterung über das Ich eine Annäherung an den Kern religiöser Erfahrung sehen.“²⁰ Hier wird eine religiöse Erfahrung angesprochen, die der advaitischen Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit zumindest verwandt ist.

Die Intuition der Einheit der Wirklichkeit auf Grund der advaitischen Erfahrung kann der oben geforderten Neuinterpretation des Verhältnisses von Mensch und Mitmensch wie Mensch und Natur einen entscheidenden Anstoß verleihen. Sie ist nicht nur theoretisches Postulat, sondern bezeichnet einen Lebensweg, der durch Meditation und das soziale Geschehen aktiv beeinflussende Aktion die im *ātman* geschaute kosmische Solidarität verwirklichen will.

Wie wir schon kritisch bemerkten, ist im Advaita Vedānta der *jīvanmukta* zwar den Entfremdungen der Dualität enthoben, steht aber nun einer entfremdeten geschichtlichen Umwelt gegenüber.²¹ Damit ist eine Harmonie erreicht, die zwar im Sinne FEUERBACHS nicht auf den Himmel, wohl aber auf den *jīvanmukta* projiziert ist. Sie verbleibt im krassen Gegensatz zur Desintegration des wirklichen sozialen Lebens.²² Harmonie, Gewaltlosigkeit und der Genuß der friedvollen Einheit (*śānti*) bleibt dann ein Privileg weniger.

Es könnte sich aber in diesem Ideal auch eine Antizipation der wirklichen kosmischen Harmonie andeuten, die im aktiven Vollzug kosmischer Solidarität verwirklicht werden kann. Kosmische Solidarität wäre dann nicht heteronome Pflicht, sondern onto-theonome Entfaltung des Wirklichen. Sie wäre Erkenntnis des Selbst in der Erkenntnis Gottes und umgekehrt.²³ Weil der *ātman* als Geist die Wirklichkeit des trinitarischen Gottes bezeichnet und weil weiterhin die Wirklichkeit Gottes und die Verwirklichung des wahrhaften Menschseins im universalen Zusammenhang der Einheit der Wirklichkeit begriffen werden können, ist kosmische Solidarität der tiefste

Ausdruck des advaitischen integralen Bewußtseins, das die Personalität des Menschen zur vollen Entfaltung bringt.

Das Sich-Einlassen in die kosmische Solidarität bedeutet, daß sich der Mensch im meditativen Vollzug der Einheit der Wirklichkeit aussetzt, daß er vom Geist Gottes vollkommen bestimmt wird. Es bedeutet gleichzeitig, daß durch universale Verwirklichung der Liebe die kosmische Solidarität durch den konkreten Menschen hindurch zur Gestalt gelangt, d. h. daß sich der Advaitin aktiv einläßt in das Wirken für Integration und Überwindung dualistischer Entfremdungen im ökologischen, psychologischen, sozialen und politischen Problemfeld. Kontemplation und Aktion sind eine polare Einheit.

Aktion ist dann zunächst, daß man sich einer neuen Art von Wahrnehmung öffnet: sie ist Geschehenlassen.²⁴ Gleichzeitig bricht damit die Wirklichkeit des Neuen Seins an. Dies besagt, daß wir an der Wirklichkeit des Geistes partizipieren, in das Geschehen der Selbstverwirklichung Gottes einbezogen werden und somit an der ursprünglichen schöpferischen Wirklichkeit des einen Subjekts Anteil haben. Das Verwirklichungsfeld dieser Kreativität ist die Dimension des Sohnes, der *modus* ist die kosmische Solidarität, die das universale Netz der Liebe knüpft, d. h. den mystischen Leib Christi formt.

Wir sind dann bestimmt aus der Einheit der Wirklichkeit und gleichzeitig aktives Moment an ihrer Verwirklichung. Wir sind gleichzeitig Empfangende und Täter der kosmischen Solidarität. Denn wir erfahren unsere Identität im *ātman*, in Gott als Geist, der in die Bewegung des trinitarischen Gottes einführt. Dieser trinitarische Gott ist der Inbegriff der Einheit der Wirklichkeit. Das ist der Kairos der advaitischen trinitarischen Erfahrung: Kosmische Solidarität – „damit sie alle eins seien“ (Joh 17,21).

Abkürzungen

AU	Aitareya Upaniṣad
AmU	Amṛtabindu Upaniṣad
AV	Atharvaveda
BG	Bhagavad Gītā
BS	Brahma-Sūtra
BSB	Śaṅkara's Brahma-Sūtra Bhāṣya (Kommentar)
BU	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
CU	Chāndogya Upaniṣad
GK	Māṇḍūkya-Kārikā des Gauḍapāda
HYP	Haṭha Yoga Pradīpikā
IU	Īśa Upaniṣad
Kaiv U	Kaivalya Upaniṣad
KU	Kaṭha Upaniṣad
Kaus U	Kauṣītaki Upaniṣad
KeU	Kena Upaniṣad
MB	Mahābhārata
Maitri U	Maitrī Upaniṣad
Mand U	Māṇḍūkya Upaniṣad
MU	Muṇḍaka Upaniṣad
PU	Praśna Upaniṣad
RV	Rgveda
SB	Śatapatha Brāhmaṇa
SU	Śvetāśvatara Upaniṣad
TA	Taittirīya Āraṇyaka
TU	Taittirīya Upaniṣad
VPS	Vivaraṇa-prameya-saṅgraha
YS	Yoga-Sūtra des Patañjali

MW Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1964

Die für die christliche Literatur benutzten Abkürzungen entsprechen dem nach der RGG³ allgemein üblichen Gebrauch.

ANMERKUNGEN

Einleitung

- ¹ C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München 1977, 434
- ² Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd edition, Chicago 1970
- ³ Witnessing in a Divided World (WCC 6th Assembly), in: *Current Dialogue* 6, Frühjahr 1984, WCC Geneva, 15
- ⁴ M. Mildenerberger, *Dialog in Deutschland?*, in: *Denkpause im Dialog. Perspektiven der Begegnung mit anderen Religionen und Ideologien*, Frankfurt a. M. 1978, 141
- ⁵ Mildenerberger, aaO, 145
- ⁶ H. Ott, *The Beginning Dialogue between Christianity and Buddhism, the Concept of a Dialogical Theology and the Possible Contribution of Heideggerian Thought*, in: *Japanese Religions*, Vol. 11, 2–3, Sept. 1980, 81; *ders.*, *Der Dialog zwischen den Religionen als theologische Aufgabe unserer Zeit*, in: *Unterwegs zur Einheit. Festschr. für H. Stirnimann* (Hrsg. J. Brantsche u. P. Selvalico), Fribourg 1980, 884ff.
- ⁷ H. Ott, *The Beginning Dialogue*, aaO, 88
- ⁸ Mildenerberger, aaO, 156
- ⁹ Vgl. P. K. Sundaram, *Advaita Epistemology*, Madras 1968, 189
- ¹⁰ M. K. V. Iyer, *Advaita Vedānta. According to Śaṅkara*, Bombay 1964, 136
- ¹¹ R. V. DeSmet, *Questioning Vedānta*, in: *Indian Philosophical Annual* VII, Madras 1971, 99
- ¹² Vgl. bes. R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964 (deutsch: *Christus der Unbekannte im Hinduismus*, Stuttgart 1965); *ders.*, *The Trinity and World Religions*, Bangalore 1970; *ders.*, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979; Abhishiktananda, *Saccidananda. A Christian Approach to Advaitic Experience*, New Delhi 1974; B. Griffiths, *Vedānta and Christian Faith*, Los Angeles 1973; *ders.*, *The Marriage of East and West*, Springfield/Ill. 1982; M. Sunder Rao, *Ananyatva. Realization of Christian Non-Duality*, Bangalore 1964. Älteren Datums aber nach wie vor von größter Bedeutung ist die Studie von R. Otto, *die Śaṅkara und Meister Eckhart vergleicht: West-Östliche Mystik*, Gotha 1926.
- ¹³ Ott, aaO, 92
- ¹⁴ Ch. Birch, *Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit: ... und füllt die Erde*, in: *Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von Nairobi* (Hrsg. H. Krüger), *Ökumenische Rundschau Beiheft* 30, Frankfurt a. M. 1976, 110f.

1. Das absolute Brahman

- ¹ T.M.P. Mahadevan, *Invitation to Indian Philosophy*, New Delhi 1974, 367f.
- ² Śaṅkaras Kommentar zu TU II, VII, 1, vgl. seinen Kommentar zu TU II, I, 1.
Einen interessanten Vergleich mit Hegels Phänomenologie des Geistes versucht K. B. Ramakrishna Rao, *Relativity and Spiritual Experience*, in: *Indian Philosophical Annual VII*, Madras 1971, 50ff. Im Advaita Vedānta sei das Absolute Grund aller Aktualität, jedoch nicht notwendig mit dem Prozeß der Entwicklung *durch* Aktualisierung verbunden, was bei Hegel der Fall ist. Hegel unterwirft das Absolute diesem „logischen Lebensprozeß“, das – so der Advaitin – dadurch unfrei, gebunden und seiner Absolutheit beraubt wird.
- ³ Am Ende des Kommentars zur Māṇḍūkya Kārikā (IV, 100) bekennt Śaṅkara, daß das *brahman* „obwohl ohne Geburt, geboren erscheint durch seine unerforschliche Macht; welches, obwohl immer in Ruhe, in Bewegung erscheint; das, obwohl es eins ist, vielfach erscheint denen, deren Schau verkehrt worden ist durch die Wahrnehmung verschiedener Attribute von Objekten; und das die Furcht derer auflöst, die in ihm Zuflucht nehmen.“
- ⁴ BU II, V, 1ff.
- ⁵ Śaṅkaras Kommentar zu TU II, VIII, 5
- ⁶ TU III, X, 3–4; vgl. Śaṅkaras Kommentar zu TU II, VI, 1
- ⁷ H. Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt a. M. 1976², 366
- ⁸ T. M. P. Mahadevan, *The Philosophy of Advaita*, New Delhi 1976⁴, 227
- ⁹ Mahadevan, *Invitation*, aaO, 367f.
- ¹⁰ BS I, I, 2
- ¹¹ Zimmer, aaO, 368
- ¹² B. K. S. Iyengar setzt die Lehre von den fünf *kośa* in Beziehung zu modernen anthropologischen Vorstellungen: „Der Mensch besteht aus fünf Schichten . . . In moderner Terminologie sind diese bekannt als anatomisches, physiologisches, psychologisches, intellektuelles und Seligkeits-Stadium. Der Körper hat verschiedene Systeme wie Zirkulation, Respiration, Digestion, Nervensystem, Drüsensystem usw. Er hat eine große Organisation mit verschiedenen Unterabteilungen wie in einer Gesellschaft. Und der präsidierende Beamte ist das Selbst.“ (Yoga and Dharma, in: *Spiritual Perspectives* (ed. by T. M. P. Mahadevan), New Delhi 1975, 274f.) Zum Problem vgl. Zimmer, aaO, 370f.
- ¹³ J. Gebser, *Ursprung und Gegenwart Bd. I*, München 1973, 179; K. Wilber, *The Atman Project*, Wheaton/Ill. 1980
- ¹⁴ BU III, VII, 4–23

- ¹⁵ *adṛṣto dṛṣṭā, aśrutaḥ, śrotrā, amanto mantā, avijñāto vijñātā*, BU III, VII, 20
- ¹⁶ Ein anderes Beispiel für dieses Argument findet sich in BU III, VII, 5: Gott ist die innere Kraft im Feuer, aber er ist nicht das Feuer, und darum kennt ihn das Feuer nicht. Vgl. dazu A. G. Aranjanīyil, *The Absolute of the Upanishads*, Bangalore 1975, 3f.
- ¹⁷ BG VI, 30
- ¹⁸ BG VI, 32
- ¹⁹ R. Panikkar, *The Vedic Experience. Mantramañjarī*, London 1977, 649
- ²⁰ Im Vedānta wird damit die gleiche Erfahrung ausgesprochen, die grundlegend für den Mahāyāna-Buddhismus ist. Vgl. Zimmer, aaO, 408f.
- ²¹ Im Buddhismus denkt man dieses Paradox mittels der Identifizierung von *nirvāṇa* und *saṃsāra*, dem Sein im Zustand der Befreiung und im Zustand des leidvollen Kreislaufs der Wiedergeburten.
- ²² BU II, IV, 14; T. M. P. Mahadevan, *Gauḍapāda. A Study in Early Advaita*, Madras 1975, 108
- ²³ BU V, I, 1; vgl. BSB II, I, 27
- ²⁴ Śaṅkaras Kommentar zu BU IV, IV, 9
- ²⁵ Śaṅkaras Kommentar zu BU IV, V, 15
- ²⁶ B. K. S. Iyengar, *Light on Yoga*, London 1977⁹, 42
- ²⁷ M. Eliade, *Yoga. Immortality and Freedom*, Princeton 1973³, 9
- ²⁸ „Das letzte Ziel des Vedānta ist nicht, die Welt durch die Lehre von *māyā* . . . zu negieren, sondern die alleinige Realität des Brahman aufzurichten . . . Für die Erleuchteten ist *māyā* auch Brahman.“ (Swami Nikhilānanda, *A Few Stray Thoughts on Non-Dualistic Vedānta*, in: *Essays in Philosophy* (Mahadevan Festschrift), Madras 1962, 1)
- ²⁹ Vgl. Eliade, aaO, 268–273
- ³⁰ BG XIII, 27f. Die vermäßige Übertragung stammt von Leopold von Schroeder, *Bhagavadgītā*, Jena 1922, 63f.
- ³¹ RV X, 129
- ³² RV X, 129, 2–3; vgl. AV X, 7; II, 1, 1
- ³³ RV VIII, 58, 2
- ³⁴ AV XIII, 4, 12–21
- ³⁵ AV XIII, 4, 12–21
- ³⁶ TA III, 2, 1
- ³⁷ Panikkar, aaO, 656
- ³⁸ RV VIII, 58, 2
- ³⁹ H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu 1964,

73–78. Nakamura weist hier nach, wie sich diese indische Geisteshaltung in bestimmten Eigenarten der Sanskrit-Sprache, vor allem im Nominalstil, niederschlägt. Daß Zusammenhänge bestehen, ist wahrscheinlich. Allerdings sollte man mit derartigen Deutungen zurückhaltend sein, denn der Nominalstil ließe sich auch durch eine Substrattheorie erklären.

- 40 MW, 737
- 41 Mahadevan, *Invitation*, aaO, 386
- 42 BS I, I, 2
- 43 BU II, I, 20
- 44 BU IV, IV, 22
- 45 BU IV, IV, 25
- 46 BU IV, IV, 22
- 47 BSB I, III, 22
- 48 MU II, II, 10
- 49 BG XIII, 12b–17 Übertragung von L. v. Schroeder, aaO, 62.
- 50 TU II, 7
- 51 CU VI, II, 1
- 52 MU I, I, 5–6
- 53 R. DeSmet, Does Christianity profess Non-Dualism?, in: *The Clergy Monthly* 37, 9, New Delhi 1973, 354
- 54 TU II, I, 1
- 55 Śaṅkaras Kommentar zu TU II, I, 1. Der Advaita Vedānta identifiziert Unwandelbarkeit und Ewigkeit. Ein Ewiges, das in sich veränderlich ist, kann kaum gedacht werden. Vgl. W. M. Indich, *Consciousness in Advaita Vedānta*, Varanasi 1980, 33.
- 56 MU II, II, 2
- 57 Die Āgamas sind tantrische Schriften. Vgl. *The Cultural Heritage of India*, Bd. 2, Calcutta 1953, 585
- 58 Maitrāyaṇī Saṃhitā III, 70, 16
- 59 *The Cultural Heritage of India*, Bd. 3, aaO, 586f. Vgl. den Aufsatz von R. Panikkar, *Vac in the Sruti*, in: *God's Word among Men* (ed. by G. Gispert-Sauch), Delhi 1973, 3ff.; und R. C. Pandeya, *The Problem of Meaning in Indian Philosophy*, Delhi 1963, 262.
- 60 Śaṅkaras Kommentar zu CU VIII, 1
- 61 BSB II, III, 7
- 62 BS II, II, 38; vgl. P. K. Sundaram, *Advaita Epistemology*, Madras 1968, 185–189.
- 63 Śaṅkaras Kommentar zu TU II, VI, 1

- ⁶⁴ H. Nakamura, *Parallel Developments. A Comparative History of Ideas*, Tokyo/New York 1975, 455ff.
- ⁶⁵ P. Deussen, *Das System des Vedānta*, Leipzig 1883
- ⁶⁶ BSB II, II, 1 Den gesamten Text, der die Argumente im einzelnen entfaltet, habe ich übersetzt in: M. v. Brück, *Advaita und Trinität. Indische und christliche Gotteserfahrung im Dialog der Religionen*, (Habil. Schrift Univ. Rostock), 1980
- ⁶⁷ Dies ist schon in der SU der Fall, hier aber ist *pradhāna* eine vom persönlichen Gott (*puruṣa*) abhängige Wunderkraft (*māyā*). Vgl. H. v. Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1958², 157.
- ⁶⁸ v. Glasenapp, aaO, 211
- ⁶⁹ BSB II, III, 9, ähnlich Śaṅkara im Kommentar zu TU II, VI, 1
- ⁷⁰ Deussen, aaO, 234 Anm. 69, stellt fest, daß die enge Verwandtschaft des europäischen mit dem indischen Argument ins Auge fällt. Beide teilen auch die Schwäche, daß einem regressus ad infinitum empirisch gesehen nichts im Wege steht.
- ⁷¹ BSB II, III, 7; Deussen, aaO, 135ff.
- ⁷² BSB II, III, 7 Die *res cogitans* des Descartes und der *ātman* Śaṅkaras sind aber verschieden, insofern das *cogito* des Descartes grundsätzlich im denkenden Subjekt begründet und deshalb nicht bezweifelbar ist, während Śaṅkara sowie die gesamte buddhistische Philosophie das Denken, das Dualität erzeugt, überschreiten.
- ⁷³ TU II, I, 1
- ⁷⁴ CU VII, XXIII, 1 Der Begriff *bhūman* bezeichnet als Neutrum ursprünglich die Erde. Als Maskulinum bezeichnet er Fülle und Vielheit, die zweifellos die Fülle dessen ist, was die Erde hervorbringt, d. h. die Gesamtheit der Wirklichkeit. In den späteren Upaniṣaden hat der Begriff *pūrṇa* für Fülle (verwandt mit lat. *plenus*) den Inhalt von *bhūman* voll übernommen.
- ⁷⁵ Mahadevan, *Philosophy of Advaita*, aaO, 119
- ⁷⁶ Deussen, aaO, 244ff.
- ⁷⁷ Ob diese Vorstellung allerdings ohne weiters mit den Aussagen des Thomas von Aquino über Gott als perfektes Wissen und perfekte Liebe zu vergleichen ist, wie H. Nakamura, aaO, 411, will, müßte noch genauer nachgewiesen werden.
- ⁷⁸ BG II, 16: *nā 'sato vidyate bhāvo na 'bhavo vidyate sataḥ*. Vgl. Mahadevan, aaO, 114f.
- ⁷⁹ Mahadevan, aaO, 116
- ⁸⁰ Mahadevan, aaO, 117
- ⁸¹ KU II, III, 12
- ⁸² BU IV, V, 13; BSB III, II, 16
- ⁸³ Panikkar, aaO, 669f.

- ⁸⁴ Mahadevan, *Invitation*, aaO, 368; MU II, II, 11
- ⁸⁵ TU II, I, 1; vgl. Kaiv U 19
- ⁸⁶ Pandeya, aaO, 254f.: „Die reine Existenz ist das Absolute, ohne ein zweites. Seine Natur ist Bewußtsein, weil sich nur bewußte Existenz in der Welt manifestieren kann. Ein Tisch kann sich nicht in verschiedenen Formen manifestieren, weil er tote Materie ist. Nur bewußtes Sein hat die Kraft, in verschiedenen Formen zu erscheinen . . . Der Absolute ist nicht tot, er ist dynamisch. Er ist mit Kraft ausgestattet. Die Kraft ist nicht getrennt und verschieden von ihm. Sie ist seine Existenz. Er ist der machtvolle bewußte Absolute.“
- ⁸⁷ AU III, I, 1–4
- ⁸⁸ TU III, VI, 1
- ⁸⁹ BU III, IX, 28.7
- ⁹⁰ R. K. Tripathi, *Advaita Vedānta and Western Thought*, in: *Indian Philosophical Annual*, Vol. VII, Madras 1971, 42.

2. Die Lehre vom Ātman

- ¹ BU II, IV, 12
- ² IU 5; vgl. BG XIII, 15 u. a.
- ³ H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, Frankfurt a. M. 1976², 317. H. Nakamura, Parallel Developments. A Comparative History of Ideas, Tokyo/New York 1975, 92ff., merkt an, daß die Wortgeschichte von *brahman* einige Parallelen mit dem griechischen λόγος-Begriff aufzuweisen habe.
- ⁴ Vgl. H. v. Glasenapp, Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1958², 156. Das Selbst ist ebenso verschieden von allen sinnlichen wie geistigen Erscheinungen auf empirischer Ebene, wie es verschieden ist von materiellen Erscheinungen. Vgl. BU IV, III, 6 und Śaṅkaras Kommentar zu BU IV, III, 7 und TU II, VII, 1.
- ⁵ BU I, II, 4; I, IV, 3; I, IV, 17; I, VI, 3; CU VIII, VIII, 1; TU II, I, 1
- ⁶ BU I, V, 20; VI, I, 7ff.; CU V, I, 6
- ⁷ BU II, I, 17; Kaus U III, 8
- ⁸ BU I, IV, 7; III, IV, 1ff.; III, VII, 3ff.; Kaus U III, 8
- ⁹ BU III, VII, 16ff.
- ¹⁰ BU I, IV, 7; II, I, 20; II, IV, 5f.
- ¹¹ BU III, IV, 2; III, VII, 23; III, VIII, 11; IV, III, 7; CU VIII, XII, 4ff.
- ¹² BU II, V, 1ff.; CU III, XIV, 2ff.; TU II, I, 1
- ¹³ BU III, VII, 23
- ¹⁴ KeU II, 4; KU I, II, 18
- ¹⁵ BU II, V, 15
- ¹⁶ KU I, III, 3–9
- ¹⁷ BU IV, III, 7
- ¹⁸ T. M. P. Mahadevan, The Philosophy of Advaita, New Delhi 1976⁴, 235
- ¹⁹ Mahadevan, aaO, 239
- ²⁰ BU I, III, 8
- ²¹ Śaṅkaras Kommentar zu BU I, IV, 7
- ²² BU IV, IV, 20
- ²³ GK IV, 45
- ²⁴ Allenfalls ließe sich der *ātman* mit dem von Plato selten gebrauchten *σεαυτόν* vergleichen. (F. Brunner, A Comparison between Proclus' Philosophy and Advaita, in: Spiritual Perspectives (ed. by T. M. P. Mahadevan), New Delhi 1975, 107) Da auch im Neuplatonismus die Seele als Entität eigener Art und verschieden von Gott gedacht wird, läßt sich die indische Vorstellung auch nicht mit dem Begriff der Seele im Neuplaton-

nismus vergleichen.

- ²⁵ Vgl. auch Zimmer, aaO, 81 u. 88. Dies entspricht viel eher der *ruah* im Hebräischen bzw. dem *πνεῦμα* im NT.
- ²⁶ IU 5; BU IV, IV, 19
- ²⁷ BU IV, III, 23; I, IV, 2
- ²⁸ CU III, XIII, 1ff.
- ²⁹ P. Deussen, Das System des Vedānta, Leipzig 1883, 503
- ³⁰ Mahadevan, aaO, 102
- ³¹ In der Universalienfrage sind die Logiker des Advaita Vedānta eher den Realisten zuzurechnen, und sie drücken den *modus der universalis in re* mit dem Begriff *tādātmya* aus. Vgl. H. Nakamura, Ways of Thinking of Eastern Peoples, Honolulu 1964, 65, und P. K. Sundaram, Advaita Epistemology, Madras 1968, 43, 49.
- ³² BSB II, I, 9 und Śaṅkaras Kommentar zu TU II, VI, 1
- ³³ Vgl. R. DeSmet, Does Christianity profess Non-Dualism? in: The Clergy Monthly 37, 9, New Delhi 1973, 356
- ³⁴ Vgl. den instruktiven Aufsatz von S. Grant, Reflections on the Mystery of Christ Suggested by a Study of Śaṅkara's Concept of Relation, in: God's Word among Men (ed. by G. Gispert-Sauch), New Delhi 1973, 105ff.
- ³⁵ Die Frage, ob das Selbst als Substrat unbeteiligter Zuschauer der Veränderungen in der Welt ist, oder ob es als innerer Lenker den Weltlauf aktiv bestimmt, ohne selbst verändert zu werden, ist nie ganz entschieden worden. In den Upaniṣaden überwiegt m. E. die Ansicht von der Aktivität des Selbst.
- ³⁶ CU VI, VIII, 7 und Parallelen
- ³⁷ BG XI, 41–42
- ³⁸ BG VII, 24–26
- ³⁹ Śaṅkaras Kommentar zu BU I, IV, 7
- ⁴⁰ Vgl. R. H. Jones, A philosophical analysis of mystical utterances, in: Philosophy East and West XXIX, 3, July 1979, 255–274.
- ⁴¹ Vgl. Mand U 7 und GK zu dieser Stelle, die einen radikalen Apophatismus vertreten.
- ⁴² Der Wortsinn ist zweifach bestimmt: durch das, was das Wort im Kontext ausdrückt (*śakya*), und durch das, was in anderem Zusammenhang durch dasselbe Wort implizit mitgeteilt ist (*lakṣya*). Vgl. Sundaram, aaO, 96–106.
- ⁴³ Swami Vimalānanda. Introduction. Chāndogya Upaniṣad (ed. by Sri Ramakrishna Math), Madras 1956, XLIII
- ⁴⁴ BU III, VIII, 8 In den frühen Hymnen des Rgveda ist die negative Ausdrucksweise noch nicht so beherrschend wie in späteren Texten. Mög-

licherweise ist die Entwicklung auf vorarischen dravidischen Einfluß zurückzuführen.

- 45 BU III, IX, 26; IV, II, 4 u. a. Śāṅkara definiert das *neti, neti* in BSB III, II, 22.
- 46 Śāṅkaras Kommentar zu BU IV, IV, 20; vgl. KeU I, 5–9.
- 47 KeU II, 1–3
- 48 Nakamura, aaO, 57
- 49 Nakamura, Parallel Developments, aaO, 119
- 50 Daß der vedāntische *ātman*-Begriff der buddhistischen *anatta*-Theorie keineswegs widersprechen muß, hat neuerdings auch H. Nakamura, *Ways of Thinking*, aaO, 90ff., hervorgehoben. Ebenso Lama Anagarika Govinda, *The World View of a Mahayana Buddhist*, in: *ReVision* Vol. 2 No. 2, Cambridge/Mass. 1979, 36
- 51 Nakamura, *Ways of Thinking*, aaO, 15f.
- 52 Nakamura, *Parallel Developments*, aaO, 410f. Eingehend analysiert habe ich den buddhistischen Begriff der Interrelationalität in: M. v. Brück, *The Emerging Holistic Paradigm in the Light of Buddhist Sunyata and the Christian Trinity . . .* in: *Proceedings of the Conference on: Paradigm Shifts-Buddhism and Christianity*, Honolulu 1984.
- 53 Zum *nirvāṇa*-Begriff vgl. Zimmer, aaO, 172, 423ff. und M. v. Brück, *Sunyata in Madhyamika Philosophy and the Christian Concept of God*, in: *Jeevadhara*, Nov. 1983, 385–402. Zur Diskussion in Japan vgl. H. Sh. Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen*, Pfullingen o. J.; K. Nishitani, *Was ist Religion?*, Frankfurt a. M. 1982, 201ff. Weiterführende Literatur bei H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1976.
- 54 H. Oldenberg, *Buddha*, Stuttgart 1923, 40. Ähnliches findet sich im Christentum bei Dionysius Areopagita und seinen Nachfolgern. Oldenberg zitiert W. James, der mit dem *neti, neti* der Inder das Wort des Scotus Eriugena vergleicht: *Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur*.
- 55 GK I, 26
- 56 GK III, 36
- 57 GK III, 33
- 58 GK I, 12; IV, 81
- 59 GK I, 29; IV, 93
- 60 Zimmer, aaO, 408f.

3. Erscheinungsweisen des Einen

- ¹ MW, 811
- ² K. B. Ramakrishna Rao, Relativity and Spiritual Experience, in: Indian Philosophical Annual VII, Madras 1971, 51f.
- ³ BSB I, III, 19
- ⁴ R. V. DeSmet, Maya or Ajnana?, in: Indian Ecclesiastical Studies 9, 1970, 80ff.
- ⁵ T. R. V. Murti, Foreword to: L. N. Sharma, Kasmir Saivism, Varanasi 1972, III
- ⁶ T.M.P. Mahadevan, Gauḍapāda. A Study in Early Advaita, Madras 1975, 155
- ⁷ GK I, 26; II, 13
- ⁸ Vgl. H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, Frankfurt a. M. 1976², 31f.
- ⁹ Mahadevan, aaO, 158. Es ist typisch für die Philosophie des Advaita Vedānta, daß sie die Kategorie der Unbestimmbarkeit bzw. Unaus-sprechlichkeit (*anirvacanīya*) zu einem ihrer Grundbegriffe macht, ohne darin einen Mangel zu erblicken.
- ¹⁰ SU IV, 10; Śaṅkaras Kommentar zu IU 13 und MU-II, I, 2, wo der *puruṣa* als transzendentes göttliches Wesen bezeichnet wird und somit rein, unveränderlich und ohne begrenzende Attribute ist. Vgl. BG XV, 16–18. R. C. Pandeya, The Problem of Meaning in Indian Philosophy, Delhi 1963, 3, beschreibt *māyā* als blinde Potentialität, die im Zusammenhang mit und unter der ordnenden Macht des absoluten Bewußtseins wirkt.
- ¹¹ Der Aspekt der schöpferischen Macht im *māyā*-Begriff wird besonders hervorgehoben von R. Reyna, The Concept of Maya, London 1962, 20 und M. K. V. Iyer, Advaita Vedānta, Bombay 1964, 5.
- ¹² P. K. Sundaram, Advaita Epistemology, Madras 1968, 196
- ¹³ MW, 826
- ¹⁴ BSB I, IV, 3 und I, IV, 9
- ¹⁵ M. Eliade, Yoga. Immortality and Freedom, Princeton 1973³, XVIIIff. und Reyna, aaO, 34f.
- ¹⁶ Mahadevan, aaO, 17
- ¹⁷ BG VII, 25
- ¹⁸ Vgl. den Kontext von BG VII, 25.
- ¹⁹ Śaṅkaras Kommentar zu GK III, 19
- ²⁰ Iyer, aaO, 161 ff.; P. Deussen, Das System des Vedānta, Leipzig 1883, 55ff.; Sundaram, aaO, 240ff.
- ²¹ Sundaram, aaO, 241ff.

- 22 Dies entspricht durchaus christlichen Vorstellungen von der Sünde. Vgl. S. Grant, *Reflections on the Mystery of Christ*, in: *God's Word among Men* (ed. by G. Gispert-Sauch), Delhi 1973, 113: „Für Śāṅkara ist das Wesen von *avidyā*, daß dem geschaffenen Wesen eine falsche Autonomie zugeschrieben wird, eine Weigerung der Anerkennung des totalen (relativen) Nicht-Seins der Kreatur in bezug auf Atman-Brahman. Dieses ‚Nichtwissen‘ erscheint in zwei Formen: einer Art anfänglicher Tendenz, die dem Menschen angeboten ist infolge seiner begrenzten Seinsweise, aber nicht personal schuldig macht, und eine *gewollte* und *akzeptierte avidyā*, die schuldig macht insofern der Mensch an ihr hängt und nicht willens ist, sich dem Dämmern der *vidyā* oder des wahren Wissens auszusetzen durch Selbstdisziplin, Entsagung und das Verlangen nach spiritueller Erleuchtung. Es ist auch äußerst bezeichnend, daß *vidyā* als eine *Gabe* betrachtet wird, die ‚entsteht‘ oder ‚aufdämert‘, die aber nicht durch menschliche Anstrengung allein erreicht werden kann.“ Śāṅkara kann sogar im vollen Sinne des *sola gratia* interpretiert werden, denn nur dadurch, daß sich das Selbst offenbart, erscheint es. Der Mensch soll mit meditativer Intensität für diese Offenbarung beten. Vgl. Śāṅkaras Kommentar zu MU III, II, 3.
- 23 Śāṅkaras Kommentar zu BU I, IV, 10
- 24 Dieses Wortspiel benutzt man im Advaita Vedānta gern. Es besitzt aber keinerlei etymologischen Wert. Vgl. T. M. P. Mahadevan, *Invitation to Indian Philosophy*, New Delhi 1974, 390.
- 25 Mahadevan, aaO, 390
- 26 BSB IV, III, 7–8
- 27 AmU 11f.
- 28 Bu I, IV, 17
- 29 Die Erkenntnistheorie des Bhartṛhari bringt diese Doppelheit im Projektionsgeschehen auf den einfachen Begriff: der *ātman* bzw. das *brahman* wird als das Wort aufgefaßt, das Subjekt der Erkenntnis ist. So wie man ein Bild an die Wand projiziert, projiziert das Wort sich selbst objektiv auf eine Leinwand in sich selbst und erkennt dabei sein eigenes Bild, nämlich das Wort als Objekt. Das Wort ist Subjekt und Leinwand zugleich. Vgl. H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu 1971³, 108.
- 30 BU III, IX, 1ff.
- 31 Śāṅkaras Kommentar zu BU I, III, 1
- 32 Eliade, aaO, 76
- 33 BU IV, IV, 5
- 34 A. G. Aranjaniyil, *The Absolute of the Upanishads, Personal or Impersonal?*, Bangalore 1975, 18f.
- 35 Śāṅkaras Kommentar zu BU V, II, 3

- ³⁶ Śāṅkaras Kommentar zu BU I, IV, 10: „Während derjenige, der *brahman* nicht kennt, der Gott als anderen anbetet, einen Gott verschieden von ihm selbst, ihm sich in einer unterwürfigen Haltung nähert, ihm Preis, Ehre, Opfer, Geschenke, Devotion, Meditation usw. darbringt und denkt: ‚Er ist einer, nicht-Selbst, verschieden von mir, und ich bin ein anderer, dazu bestimmt, Riten auszuführen, ich muß ihm dienen wie ein Schuldner‘ – während er mit solchen Ideen anbetet, kennt er die Wahrheit nicht . . . er ist wie ein Tier im Verhältnis zu den Göttern. Wie eine Kuh oder andere Tiere benutzt werden durch ihre Dienste . . . so ist dieser Mensch von Nutzen für die Götter auf Grund seiner vielen Dienste wie z. B. Ausübung des Opfers.“
Wahren Glauben und Devotion, die zum *brahman*-Wissen führen, unterscheidet Śāṅkara von dieser „knechtischen“ Frömmigkeit.
- ³⁷ C. Ramalingam, How Far is it Correct to Say that God is a Projection of the Human Mind?, in: Indian Philosophical Annual VII, Madras 1971, 161.
- ³⁸ RV X, 129, 1–2
- ³⁹ SU VI, 9 Śāṅkara greift diesen Gedanken zustimmend auf in BSB I, I, 11.
- ⁴⁰ SU IV, 1ff.
- ⁴¹ SU VI, 6
- ⁴² SU VI, 10
- ⁴³ BSB I, II, 28 u. 31
- ⁴⁴ BSB I, I, 21
- ⁴⁵ BG XV, 16–18
- ⁴⁶ Dieser Widerspruch läßt sich auf Grund alter mythologischer Vorstellungen erklären. Die „Position“ oder Funktion des höchsten Wesens, das zur empirischen Wirklichkeit zu rechnen ist, bleibt immer bestehen. Verschiedene Träger füllen diese Funktion entsprechend ihrem *karman* aus.
- ⁴⁷ Der Begriff *māyāśaktiḥ* kann mit gleichem Recht entweder als *bahuvrīhi*- oder *tatpuruṣa*-Kompositum aufgefaßt werden.
- ⁴⁸ BSB II, I, 30
- ⁴⁹ So lehrt die BG ebenso wie die Upaniṣaden. Die Tradition wird fortgeführt in den Tantras. Im Māhāyana kehrt sie auch in den Buddhismus zurück. Vgl. Zimmer, aaO, 364, 380, 505.
- ⁵⁰ Vgl. R. K. Tripathi, Advaita Vedānta and Western Thought, in: Indian Philosophical Annual VII, Madras 1971, 37.
- ⁵¹ Vgl. besonders die Hymne an *Dakṣiṇāmūrti* und *Bhajāgovindam*, in: The Hymns of Śāṅkara (ed. by T. M. P. Mahadevan), Madras 1970. Ananda K. Coomaraswamy nennt Śāṅkara einen „hingeebenen Anbeter von Gottesbildern, einen Besucher von Tempeln und Sänger ergebener Hymnen“. (A. K. Coomaraswamy, The Transformation of Nature in Art, New York 1934, 160) Vgl. auch Reyna, aaO, 66f. und R. Otto. West-östliche Mystik, Gotha 1926, 143f.

- 52 Besonders eindrucksvoll sind die fünf Hymnen an Arunachala, in: The Collected Works of Ramana Maharshi (ed. by A. Osborne), Tiruvannamalai 1974⁴, 79ff.
- 53 MU II, I, 2 Vgl. dazu O. Lacombe, L'Absolu selon le Vedānta, Paris 1966, 270f.
- 54 SB X, VI, 1.11 und BSB I, II, 26
- 55 BU I, IV, 10
- 56 BSB I, III, 11
- 57 Aranjanīyil, aaO, 7f. mit besonderem Bezug auf den Text BU III, VIII, 10. Der Text nennt den Erlösten *brāhmaṇaḥ*, nicht *brahman*. Grammatisch kann dies ein Genitiv des Neutrums sein und als Genitiv des Bereichs interpretiert werden. *Brāhmaṇaḥ* würde dann die Zugehörigkeit zu oder die Herkunft von *brahman* bedeuten. Man kann aber ebenso gut eine adjektische Ableitung annehmen, was dann mit „ein Brahmanischer“ zu übersetzen wäre und einen ganz ähnlichen Sinn wie der Genitiv ergibt. Die Differenz ist in diesem Ausdruck jedenfalls eindeutig aufrecht erhalten. Analog ist auch BU III, VII, 3f. zu lesen: Gott ist vollkommen immanent, aber er ist zugleich unendlich mehr bzw. vollkommen transzendent und wird von der Welt nicht erkannt: *yaṁ survāṇi bhūtāni na viduḥ* (15). In den Kommentaren zu BU IV, III (Einführung) und BU II, I, 20 betont Śāṅkara allerdings stärker die Identität.
- 58 R. Panikkar, The Vedic Experience, London 1977, 749
- 59 CU VI, I, 1ff.; Kaiv U 16
- 60 Deussen, aaO, 127
- 61 K. C. Pandey, Abhinavagupta, Varanasi 1963, 317
- 62 T. M. P. Mahadevan, The Philosophy of Advaita, New Delhi 1976⁴, 203
- 63 Ein zentraler Text für Śāṅkaras Kausalitätsbegriff ist BSB III, I, 6f.
- 64 Mahadevan, aaO, 201
- 65 BSB II, I, 18ff.
- 66 BSB II, I, 4
- 67 SU I, 14
- 68 GK IV, 73
- 69 Mahadevan, Gauḍapāda, aaO, 115ff.
- 70 CU VI, II, 1
- 71 BU II, IV, 14, vgl. Mahadevan, Invitation, aaO, 358f.
- 72 S. M. S. Chari, Advaita and Viśiṣṭādvaita, London 1961, 112f.
- 73 Dieser Bezug wird in der Maṇḍ U entfaltet, auch in GK. Wir können hier der Theorie nicht im einzelnen nachgehen, sondern zum Verständnis nur ein Zitat bringen, das die Lehre gut zusammenfaßt: „Im Wach-

stadium verbindet sich das Selbst mit den Sinnesobjekten, die außerhalb sind, und sein Genuß ist grob. Im Traum schweigt es in einer Bilderwelt, und seine Erfahrung ist subtil. Im Tiefschlaf gibt es weder Verlangen noch Träume. Das Selbst wird eins ohne Unterschied zwischen Seher und gesehenem Objekt, es verbleibt dann . . . als Seligkeit, die Seligkeit genießt . . . Das vierte *caturtha* (oder *turiya*), das das wahre Selbst ist, ist jenseits der sich verändernden Existenzweisen. Es ist nicht in den dreifachen Strom von Wachen, Traum und Tiefschlaf eingebunden, obwohl es das zugrunde liegende Substrat dieser Stadien ist.“ (Mahadevan, Invitation, aaO, 39f.)

- 74 RV X, 121 Zur Entwicklung des *īśvara*-Begriffs vgl. R. Panikkar, The Unknown Christ of Hinduism, London 1964, 119ff.
- 75 Mahadevan, The Philosophy of Advaita, aaO, 206
- 76 BSB I, III, 27, vgl. auch BSB IV, III, 10 u. 14, wo gesagt wird, daß *hiranyagarbha* über dem Werden und Vergehen steht.
- 77 BU III, IX, 9 und Śāṅkaras Kommentar
- 78 Śāṅkaras Kommentar zu PU VI, 4
- 79 BSB I, II, 23. Śāṅkara beruft sich auf RV X, 121, wo es heißt: „*Hiranyagarbha* wurde zuerst geboren, und als er geboren war, wurde er der Herr aller Wesen.“ Einen Unterschied zwischen „wurde geboren“ (*samavarata*) und „wurde geschaffen“ (*asrjyata*, Impf. Pass.) macht Śāṅkara nicht.
- 80 GK III, 25
- 81 BSB I, IV, 3 mit Bezug auf KU I, III, 11
- 82 IU 12 und Śāṅkaras Kommentar, vgl. Mahadevan, Gauḍapāda, 135
- 83 Mahadevan, The Philosophy of Advaita, aaO, 206
- 84 BU IV, II, 3
- 85 RV X, 90, 5
- 86 BU I, IV, 1 und Śāṅkaras Kommentar
- 87 Śāṅkaras Kommentar zu BU II, V, 19
- 88 Eliade, aaO, 337f.
- 89 MW, 705
- 90 MW, 701
- 91 Zimmer, aaO, 338 u. 477; Swami Sivananda, The Science of Pranayama, Sivanandanagar 1971⁹, 27ff.
Es wäre falsch, *prāṇa* primär als emotional-sexuelle Energie verstehen zu wollen. Die Sexualität ist nur *eine* mögliche Ausdrucksform von *prāṇa*. Vgl. B. K. S. Iyengar, Light on Yoga, London 1977⁹, 12.
- 92 H. Nakamura, Parallel Developments, Tokyo/New York 1975, 413
- 93 Zimmer, aaO, 309
- 94 BU VI, I, 1; BU I, V, 21 und Śāṅkaras Kommentar zu Kaus U III, 8 er-

klärt: „So wie an die Speichen eines Rades der Radkranz und die Speichen in die Radnabe eingefügt sind, so sind die Objekte der Sinne in die Sinnesorgane und die Sinnesorgane in den *prāṇa* eingefügt. Dieser *prāṇa* hat das Bewußtsein des Selbst (*ātman*), er ist Seligkeit, wird nicht alt und stirbt nicht. Durch ein gutes Werk wird er nicht größer und durch ein schlechtes nicht geringer, sondern er läßt das gute Werk den tun, den er aus diesen Welten emporheben will, und das schlechte Werk den, den er nach unten ziehen will. Er ist der Hüter der Welt, der Höchste Herr und Gebieter der Welt. Man soll erkennen: ‚Er ist mein Selbst‘“.

- 95 BU I, III, 19
- 96 CU VI, XII, 2
- 97 BSB II, IV, 1ff., bes. Śaṅkaras Einleitung zu Abschnitt II, IV
- 98 Śaṅkaras Kommentar zu BU V, I, 1
- 99 BU III, IX, 9ff. und Śaṅkaras Kommentar
- 100 CU VII, XV, 1
- 101 Śaṅkaras Kommentar zu BU I, VI, 3 Wenn *prāṇa* die einzelnen Lebensorgane und -energien bezeichnet, besteht natürlich keine Identität mit dem Absoluten (BU II, I, 20). Man muß hier den doppelten Gebrauch des Begriffs *prāṇa* beachten, damit jeweils geprüft werden kann, ob die Urenergie selbst oder ihre Umformung in bestimmten Wirkungsbereichen gemeint ist. Zur Theorie der einzelnen Wirkweisen von *prāṇa* vgl. Deussen, aaO, 191ff. und 217f.
- 102 BU IV, I, 3
- 103 BU IV, I, 4ff.
- 104 BSB II, IV, 2
- 105 Mand U I, 6 und Śaṅkaras Kommentar
- 106 Mand U I, 6
- 107 Iyer, aaO, 96
- 108 BG XIII, 1ff. Die Ähnlichkeit zur Sāṃkhyā-Philosophie ist nicht zu leugnen. Auch dort müssen, besonders im Zusammenhang mit der Yoga-Praxis, Materie (*prakṛti*) und Geist (*puruṣa*) nicht nur als zwei einander gegenüberstehende Prinzipien, sondern als Stufen in einem evolutiven Prozeß betrachtet werden. Der Intellekt ist eine „hoch entwickelte Form von Materie“ (Eliade, aaO, 30). Dem widerspricht der Advaita Vedānta allerdings vehement.
- 109 BG XIII, 19
- 110 Nakamura, Ways of Thinking, aaO, 124f.
- 111 H. v. Glasenapp, Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1958, 160
- 112 Nakamura, Parallel Developments, aaO, 64f.
- 113 Zu den verschiedenen Arten von *karman* und ihrer Bedeutung in der Funktion schicksalsbildender Elemente vgl. Zimmer, aaO, 395ff.

- 114 BU III, VII, 23
- 115 BSB I, I, 5. Vgl. dazu den Kommentar von A. K. Coomaraswamy, On the One and Only Transmigrant, in: Selected Papers Vol. II, Bollingen Series LXXXIX, Princeton Univ. Press 1977, 66–87.
- 116 Das Verhältnis von *karman* und Schöpfung stellt sich im Advaita Vedānta nicht widerspruchsfrei dar. Wenn Gott als alleinige Ursache der Welt gilt, kann *karman* nicht eine notwendige Bedingtheit sein, die Gott binden würde. Obwohl die Welt ein Ende hat, muß sie anfangslos sein, weil die karmischen Faktoren endlos zurückreichen. Vgl. R. V. DeSmet, The Law of Karma: A Critical Examination, in: Indian Ecclesiastical Studies VIII, 3, Bangalore 1969, 181ff.
- 117 R. Panikkar, The Law of *karman* and the Historical Dimension of Man, in: Philosophy East and West XXII, 1, Honolulu 1972, 40
- 118 BSB II, II, 37, vgl. DeSmet, aaO, 181ff.
- 119 Śaṅkaras Kommentar zu BU III, I, 6
- 120 Panikkar, The Vedic Experience, aaO, 216ff.; vgl. Kaiv U 8.
- 121 BG XI, 39
- 122 Eliade, aaO, 195
- 123 T. M. P. Mahadevan, Time and the Timeless, Madras 1953
- 124 Nakamura, Ways of Thinking, aaO, 64, 80f., 146
- 125 R. Panikkar, Le Temps circulaire: Temporalisation et Temporalité, in: Temporalité et Alienation, Paris 1975, 225
- 126 Panikkar, aaO, 234
- 127 Nakamura, aaO, 111
- 128 Gott kehrt als *avatāra* ständig in anderer Gestalt wieder. Die Lehre kennzeichnet den Viṣṇuismus und steht im Advaita Vedānta nur ganz am Rande. Vgl. BG IV, 6–8.
- 129 MB XIV, 39, 21; Panikkar, The Vedic Experience, aaO, 645
- 130 BU I, II, 3
- 131 BU I, VI, 1
- 132 CU III, XVII, 6
- 133 Panikkar, aaO, 645
- 134 SU I, 12
- 135 Wir können dieser interessanten Parallele nicht nachgehen. Vgl. S. B. Dasgupta, An Introduction to Tantric Buddhism, Berkeley/London 1974, 10ff.; Zimmer, aaO, 471f.
- 136 Reyna, The Concept of *Māyā*, aaO, 35 In Indien gibt es das Bild des dreiköpfigen Gottes (*trimūrti*), wobei die Dreiheit der Götter Brahma, Viṣṇu und Śiva gemeint ist. Sie bringt drei Funktionen oder Eigenschaften des Göttlichen zum Ausdruck, die als drei Personen gedacht werden. Sie dürfen nicht mit den Manifestationsstufen im Advaita Vedānta verwechselt werden und sind keine Trinität.

4. Die nicht-dualistische Erkenntnis

- ¹ T. M. P. Mahadevan, *The Philosophy of Advaita*, New Delhi 1976⁴, 110
Für eine umfassende Darstellung der Advaita Epistemologie vgl. P. K. Sundaram, *Advaita Epistemology*, Madras 1968
- ² P. Deussen, *Das System des Vedānta*, Leipzig 1883, 253f.
- ³ T. M. P. Mahadevan, *Gauḍapāda*, Madras 1975, 116f.
- ⁴ GK III, 15 und Śaṅkaras Kommentar
- ⁵ Mahadevan, aaO, 159
- ⁶ H. Nakamura, *Parallel Developments*, Tokyo/New York 1975, 431
- ⁷ Śaṅkaras Kommentar zu BU III, VI, 1; Mahadevan, *The Philosophy of Advaita*, aaO, 62, 201f.
- ⁸ R. DeSmet, *Questioning Vedānta*, in: *Indian Philosophical Annual VII*, Madras 1977, 104f.
- ⁹ BU IV, III, 22; Mahadevan, *Gauḍapāda*, aaO, 84 u. 93
- ¹⁰ BG X, 10–11; XI, 47–53
- ¹¹ BU IV, IV, 20
- ¹² Mahadevan, *The Philosophy of Advaita*, aaO, 255 u. 275
- ¹³ Śaṅkaras Kommentar zu BU IV, IV, 20
- ¹⁴ TU III, I, 1
- ¹⁵ Swami Vimalānanda, *Introduction*, *Chandōgya Upaniṣad* (ed. by Sri Ramakrishna Math), Madras 1956, XLIII
- ¹⁶ CU VII, VII, 1; Śaṅkaras Kommentar zu BU I, IV, 7
- ¹⁷ Mahadevan, aaO, 264ff.; Śaṅkaras Kommentar zu BU I, IV, 7
- ¹⁸ BG V, 4f.: *ekam saṁkhyam ca yogam* (5b) Der Weg der Erkenntnis ist hier mit *saṁkhya* bezeichnet. Es handelt sich nicht um die gleichnamige philosophische Schule.
- ¹⁹ BU III, V, 1; III, IV, 47
- ²⁰ O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedānta*, Paris 1966, 352f.
- ²¹ Śaṅkaras Kommentar zu BU IV, IV, 21
- ²² H. Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt a.M. 1976², 385ff.
- ²³ T.M.P. Mahadevan, *Invitation to Indian Philosophy*, New Delhi 1974, 398f.
- ²⁴ Śaṅkaras Kommentar zu BU IV, IV, 12
- ²⁵ AV XIII, IV, 14–16; TU II, I, 1 u. a.
- ²⁶ Śaṅkaras Kommentar zu BU I, IV, 7 u. IV, IV, 17
- ²⁷ KeU II, 1 und Śaṅkaras Kommentar
- ²⁸ BG II, 55 Vgl. Nakamura, *Parallel Developments*, aaO, 116, der eine

Parallele zum Begriff der νόσις νοήσεως feststellt.

- 29 KeU II, 3; BSB I, I, 4
- 30 Mahadevan, The Philosophy of Advaita, aaO, 261 u. 277
- 31 Dies wird besonders deutlich in den tantrischen Anschauungen, die in der Liebesvereinigung die *complexio oppositorum* vollzogen sehen, Irdisches Glück und überirdische Befreiung sind darin miteinander verschmolzen. Vgl. Zimmer, aaO, 508.
- 32 MU III, II, 3
- 33 MU III, I, 8
- 34 M. Eliade, Yoga. Immortality and Freedom, Princeton 1973³, 80
- 35 KU II, 20 u. 23; SU III, 20
- 36 ŚU VI, 21 Vgl. Deussen, aaO, 90ff., der die entsprechenden Texte aus Śaṅkaras BSB zusammenstellt und interpretiert.
- 37 BG XI, 47: *māyā prasatnena tavārjunedaṁ rūpam param darśitam-ātmayogāt*
- 38 BG X, 11
- 39 Śaṅkaras Kommentar zu MU III, II, 3. Der im Text der Upanisad gebrauchte Begriff für Offenbarung ist von der Wurzel *vivṛ* (entdecken, offenbaren) abgeleitet. Das Verlangen nach Befreiung ist mit einer Form der Wurzel *vr* (wünschen, erbitten, annehmen) ausgedrückt.
- 40 KU I, II, 23 Der Vers ist fast identisch mit MU III, II, 3. Śaṅkara gibt in beiden Fällen jedoch eine etwas abweichende Interpretation.
- 41 KU II, I, 2 und Śaṅkaras Kommentar zu KU I, III, 23
- 42 Vgl. die Gebetsammlung: Endlos ist die Zeit in Deinen Händen. Mit den Hinus beten (Hrsg. I. Puthiadam/M. Kämpchen), Kevalaer 1978
- 43 Diese Notizen gehen auf Gespräche zurück, die ich im Ashram Sai Babas in Puttarpathi im Dezember 1976 geführt habe.
- 44 Kaus U II, 7
- 45 TU I, I, 1: *tvām eva pratyakṣam brahma vadiṣyāmi, ṛtaṁ vadiṣyāmi, satyaṁ vadiṣyāmi, tat mām avatu . . . tat vaktāram avatu, OM, sāntiḥ, sāntiḥ, sāntiḥ.*
- 46 Swami Bhajanānanda, Ramakrishna Mission, in einem Gespräch am 1.9.2976 in Bangalore.
- 47 Zimmer, aaO, 56f.
- 48 B. K. S. Iyengar, Light on Yoga, London 1977⁹, 39f. Diese Haltung gilt aus Voraussetzung für die Yoga-Praxis.
- 49 BG IX, 29
- 50 BG IX, 29
- 51 BG XVII, 3
- 52 BG IX, 28b; Vgl. M. K. V. Iyer, Advaita Vedānta, Bombay 1964, 175ff.,

wo weitere Belegstellen angegeben sind.

53 BG IX, 30

54 H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu 1971³,
116

55 Śaṅkaras Kommentar zu BU II, I Einleitung, wo er sich auf BG IV, 39
bezieht.

56 BG VI, 47

57 BG VI, 47

58 BG VIII, 5; IX, 3 Daß diese Vorstellungen dem *sola fide* strukturell
ähnlich sind, hat schon Deussen, aaO, 433f. hervorgehoben.

59 BG XII, 8

60 BG XII, 5

61 Vgl. R. Otto, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, Mün-
chen 1930; Zimmer, aaO, 339ff.

62 H. v. Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1958, 177f.

5. Theorie und Meditationspraxis

- ¹ HYP I, 64f.
- ² Śaṅkaras Kommentar zu BU V, I, 1
- ³ Swami Vimalānanda, Introduction. Chāndogya Upaniṣad, Sri Ramakrishna Math, Madras 1975³, XLIII u. LVI
- ⁴ SU II, 6; vgl. M. K. V. Iyer, Advaita Vedānta, Bombay 1964, 136ff.
- ⁵ Bis in Details kann man die einzelnen Elemente des Tempelkultes mit den Übungen des Yoga parallelisieren. Vgl. dazu Tara Michael, Religion and Yoga, French Institute of Indology, Pondicherry 1977
- ⁶ M. Eliade, Yoga. Immortality and Freedom, Princeton 1973³, 227ff.
- ⁷ Ramana Maharsi, Spiritual Instruction, Tiruvannamalai 1969, 6f.
- ⁸ ebd.
- ⁹ Śaṅkaras Kommentar zu BU I, IV, 7
- ¹⁰ MU III, II, 9; Śaṅkaras Kommentar zu BU IV, IV, 25
- ¹¹ KeU II, 4f.
- ¹² H. Nakamura, Weisheit und Erlösung durch Meditation. Ihr Sinn in der Philosophie Śaṅkaras, in: Munen musō. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für P. Lassalle (Hrsg. G. Stachel), Mainz 1978, 55f.
- ¹³ Derartige eschatologische Vorstellungen sind aber im populären Hinduismus nicht selten. Es gibt dann eine Brahma-Welt (*brahmaloka*), die als Paradies jenseits dieser Welt existiert, z. B. CU VIII, V, 4. Ein derartiger Dualismus ist dem Advaita fremd.
- ¹⁴ Śaṅkaras Kommentar zu BU I, IV, 7; I, IV, 15; III, III, 1; IV, 20
- ¹⁵ Śaṅkaras Kommentar zu BU IV, IV, 6 Die Ähnlichkeit zur buddhistischen *tathātā* (Soheit) ist offensichtlich.
- ¹⁶ BG X, 4f.
- ¹⁷ BSB I, IV, 19
- ¹⁸ BSB II, III, 46
- ¹⁹ BG XIV, 7; vgl. oben Kapitel 3 Anm. 22
- ²⁰ BG XIII, 7
- ²¹ BG XVI, 4;
- ²² TU II, VII, 1
- ²³ Śaṅkara definiert *śānti* in seinem Kommentar zu BG XIII, 7 als Unveränderlichkeit des Gemüts, wenn einem dies oder das getötet wird (*para-parāghapṛāptau avikriyā*).
- ²⁴ Zur Beschreibung des Ideals des *jīvanmukta* und seiner Erklärung mittels der *karman*-Theorie vgl. BU IV, IV, 7; KU VI, 14; H. Zimmer, Philoso-

- phie und Religion Indiens, Frankfurt a.M. 1976², 394ff. Ch. Valiaveetil, Liberated Life. Ideal of Jīvanmukti in Indian Religions, Madurai 1980
- 25 Iyer, aaO, 191f. Der Tod ist auch in Indien das große Thema der Philosophie, die ihn dann als Tor zum eigentlichen Leben erkennt. Suche nach Ewigkeit hat sich in Todesmeditation ausgedrückt, und im Yoga wird der Tod meditativ vorweggenommen, was auch den Initiationserlebnissen vieler großer Yogis wie Mataji Krishnabai, Ramana Maḥaṣi u. a. entspricht. Vgl. Eliade, aaO, 362ff.; H. Nakamura, Ways of Thinking of Eastern Peoples, Honolulu 1971³, 165.
- 26 T. M. P. Mahadevan, Invitation to Indian Philosophy, New Delhi 1974, 402
- 27 Zimmer, aaO, 21f.
- 28 Zimmer, aaO, 53f.
- 29 MU III, II, 8; PU VI, 5; vgl. Iyer, aaO, 53f.
- 30 BG XIII, 24ff.
- 31 BU I, IV, 10; IV, IV, 12; Kaiv U 19
- 32 W. Indich, Consciousness in Advaita Vedanta, Varanasi 1980, 111f.
- 33 Valiaveetil, aaO, 50, 59
- 34 T. M. P. Mahadevan, Gauḍapāda, Madras 1975, 23
- 35 KU II, III, 10f.: *yadā pañcāvatiṣṭhante jñānām manasā saha, buddhiścana viceṣṭate tāmāhuḥ paramām gatim* – Wenn die fünf Sinne der Erkenntnis mit dem Geist zusammen zur Ruhe gekommen sind und auch der Intellekt nicht tätig ist, nennt man dies das höchste Stadium. Vgl. auch SU II, 8ff.
- 36 BSB I, III, 18; BSB II, III, 48, wo diese Grundhaltung auch in bezug auf alle Kasuistik der Moralität angewandt wird.
- 37 BSB II, I, 3: *etena yogaḥ pratyuktaḥ* – hierdurch wird Yoga zurückgewiesen. Vgl. Śaṅkaras Kommentar zu GK III, 39; T. R. Kalkarni, Upanishads and Yoga. An Empirical Approach to the Understanding, Bombay 1972
- 38 B. K. S. Iyengar, Light on Yoga, London 1977⁹, 19
- 39 Zimmer, aaO, 152ff.
- 40 Śaṅkaras Kommentar zu BU I, IV, 7
- 41 BU I, III, 19; Vgl. B. K. S. Iyengar, Light on Pranayama, London 1981
- 42 Eliade, aaO, 362ff.
- 43 Śaṅkaras Kommentar zu BU I, III, 11
- 44 Śaṅkaras Kommentar zu BU I, IV, 1
- 45 BSB I, II, 7
- 46 MU III, I, 8
- 47 Ananda Giri's Kommentar zu KU I, III, 12 und die entsprechende In-

terpretation Śāṅkaras lauten: „Wenn der Geist konzentriert ist durch die Vollendung der Meditation und also nützlich wird, dann steigt eine Überzeugung wie ‚Ich bin brahman‘ auf von dem mahāvākya, das auf diese Geisteshaltung zutrifft. Auf Grund dieses geistigen Musters ist die Wirklichkeit des *brahman* offenbar; und dies wird gewöhnlich als die selbst-offenbarte unmittelbare Erkenntnis des *brahman* bezeichnet.“

⁴⁸ BSB IV, III, 15

⁴⁹ Śāṅkaras Kommentar zu CU I, I, 1

⁵⁰ So schon Gauḍapāda, vgl. Mahadevan, Gauḍapāda, aaO, 185

⁵¹ GK III, 1; III, 16

⁵² Mahadevan, aaO, 174

⁵³ Zimmer, aaO, 338f. OM besteht aus den drei Buchstaben a-u-m. Der Diphthong erscheint im Sanskrit als o.

⁵⁴ MU III, II, 6

⁵⁵ BSB IV, IV, 2

⁵⁶ BSB IV, IV 5

⁵⁷ Śāṅkaras Kommentar zu TU I (Einleitung)

6. Entwicklung des trinitarischen Denkens

- ¹ P. Schoonenberg, Gods tegenwoordigheid in Christus: voortzetting van een gedachtenwisseling, in: Tijdschrift voor Theologie 9, Nijmegen 1969, 384ff.
- ² R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. II, Erlangen/Leipzig 1923, 163ff.
- ³ P. Tillich, Systematische Theologie Bd. III, Stuttgart 1966, 324ff.
- ⁴ H. Küng, Existiert Gott?, München/Zürich 1978, 765
- ⁵ R. Seeberg, Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre, Leipzig 1908, 10
- ⁶ Küng, aaO, 765f.
- ⁷ Thomas von Aquino, Summa contra gentiles I, 25, 233
- ⁸ Anselm von Canterbury, Proslogion cap. 2 u. 3
- ⁹ R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, Gotha 1929⁴, 1ff.
- ¹⁰ Vgl. die „Problemanzeige“ bei E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977², 7f.
- ¹¹ Seeberg, Dogmengeschichte II, aaO, 53
- ¹² Hilarius, De Trinitate III, 13; II, 24f.; IX, 5 u. a.
- ¹³ Jüngel, aaO, 206; vgl. G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. III, Tübingen 1979, 529
- ¹⁴ C. F. v. Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. München/Wien 1977, 529f., der das „Bewußtwerden“ im Gegensatz zum „Denken“ als mit jeder meditativen geistigen Erfahrung verbunden deutet, wobei der Bewußt-werdende verändert und partizipativ auf eine geistig höhere Integrationsstufe gehoben wird.
- ¹⁵ A. Adam, Dogmengeschichte Bd. I, Berlin 1970, 119
- ¹⁶ Philo, De Abr. 121, zit. bei Adam, aaO, 119f.
- ¹⁷ Philo, De fug. 109f., zit ebd.
- ¹⁸ Adam, aaO, 122
- ¹⁹ In diesem Sinn haben besonders aus anthroposophischen Kreisen stammende Forscher viel Material gesammelt. Vgl. A. Schütze, Vom Wesen der Trinität, Stuttgart 1954
- ²⁰ Daß gnostische Strömungen und orthodoxe Theologie in den ersten Jahrhunderten kaum klar zu trennen sind, hat überzeugend E. Pagels, The Gnostic Gospels, New York 1981, auf Grund der Naj 'Hammādī – Texte nachgewiesen. Wieweit die Gnosis – und damit indirekt auch das trinitarische Denken – von Indien beeinflusst ist, kann nicht schlüssig bewiesen werden. Daß es Verbindungen gibt, ist nicht zu bestreiten.
- ²¹ F. H. Kettler, in: RGG VI, 1025ff.

- 22 Adam, aaO, 130
- 23 F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung Bd. I, Tübingen 1841, 171ff.
- 24 Irenäus, Adv. haer. 5, 28, 3
- 25 Irenäus, Adv. hear. 4, 7, 4; 4, 20, 4; 3, 24, 2
- 26 Irenäus, Adv. haer. 4, 20, 1
- 27 Irenäus, Epideixis 1, 1, 7
- 28 Irenäus, Adv. haer, 2, 10, 4
- 29 R. Seeberg, Dogmengeschichte Bd. II, aaO, 396
- 30 Seeberg, aaO, 394f.
- 31 Tertullian, Adv. Marc. 2, 27
- 32 Tertullian, Adv. Prax. 2, 3, 8f. 11.12.24f.
- 33 Adam, aaO, 164f.
- 34 F. H. Kettler, aaO, 1025ff.
- 35 Tertullian, Adv. Hermog. 3
- 36 A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I, Freiburg i. Br. 1888, 490
- 37 v. Harnack, aaO, 489
- 38 Tertullian, Adv. Prax. 14
- 39 Tertullian, Adv. Prax. 29
- 40 Tertullian, Adv. Marc. 3, 6
- 41 RGG VI, 1023ff.
- 42 Tertullian, Adv. Prax. 8
- 43 Baur, aaO, 171ff.
- 44 Irenäus, Adv. haer. 2,28
- 45 Tertullian, Adv. Prax. 5
- 46 Adam, aaO, 166, der die gesamte λόγος-Vorstellung Tertullians sehr prägnant darlegt.
- 47 Tertullian, Adv. Prax. 4
- 48 v. Harnack, aaO, 490
- 49 v. Harnack, aaO, 491 (Im Original ist der zweite Teil des Zitats gesperrt.) H. zitiert die bezeichnende Aussage Tertullians, Adv. Prax. 14: ... *visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis.*
- 50 v. Harnack, aaO, 492 Natürlich ist diese Anschauung mit der Vorstellung von *pāramārthika* und *vyāvahārika* nicht deckungsgleich, doch ist der ähnliche Ansatz offensichtlich.

- 51 K. Ruth, Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 72, 1, Stuttgart 1951, 50ff; vgl. auch G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen 1956. Das Urteil v. Harnacks, aaO, 583, daß die λόγος-Lehre sich weniger auf den erlösenden als auf den schöpferischen Aspekt beziehe, ist problematisch, weil es für Origenes Unlösbares auseinanderreißt.
- 52 Origenes, De princ. 1, 1, 1
- 53 Origenes, De princ. 1, 1, 6
- 54 Origenes, C. Cels. 7, 38
- 55 Adam, aaO, 180
- 56 Origenes, In Joh. 2, 10, 72
- 57 Baur, aaO, 208f.
- 58 Adam, aaO, 184
- 59 Origenes, In Joh. 2, 2, 18 u. a.
- 60 Origenes, C. Cels. 5, 39
- 61 Origenes, In Joh. 13, 36, 234; De princ. 1, 2, 6 u. a.
- 62 Origenes, De Princ. 1, 24; 1, 2, 9
- 63 Darauf deutet m. E. die Bemerkung bei Seeberg, aaO, 510 Anm. 1, daß sich einerseits der gleiche Gedanke bei Plotin findet und andererseits das ewige Gezeugtsein auch von den Christen gilt, sofern sie in Christus sind.
- 64 Origenes, De princ. 4, 28; 1, 2, 4
- 65 Origenes, De orat. 15, 1
- 66 Origenes, De princ. 1, 3, 5
- 67 Origenes, De princ. 1, 3, 5ff.
- 68 v. Harnack, aaO, 583
- 69 Dieses Bild übernehme ich von Seeberg, aaO, 515. Es kommt bei Origenes wohl nicht vor, wird aber von Irenäus, Adv. haer. 2, 13, 6, gebraucht, um gnostische Lehren zu kennzeichnen.
- 70 Adam, aaO, 190
- 71 Origenes, In Ezech. Hom. 3,3
- 72 Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen auf die Lehre von der *θεοποίησις* und der *ἀποκατάστασις* einzugehen, obwohl ihr im theologischen Dialog mit den orthodoxen Kirchen und gerade auch im Dialog mit Indien überragende Bedeutung zukommt. Vgl. M. von Brück, Sanctification, Glorification, Theosis, In: A Dialogue Begins. Lutheran-Orthodox Dialogue in India (ed. by K. M. George/H. Hofer), Kottayam 1983, 268–282.
- 73 Origenes, De princ. 1, 2, 13

- ⁷⁴ Wir sind hier nicht auf Clemens eingegangen, weil Origenes für die Entwicklung des trinitarischen Begriffs weitaus bedeutender ist. Für Clemens bleibt festzuhalten, daß er das apophatische Reden von Gott stark betont und damit auf den Areopagiten gewirkt hat.
- ⁷⁵ Adam, aaO, 228
- ⁷⁶ Athanasius, C. Ar. or. 1, 27f.
- ⁷⁷ Seeberg, Dogmengeschichte Bd. II, aaO, 62f.
- ⁷⁸ Athanasius, C. Ar. or. 1, 58
- ⁷⁹ Für die Stellung des Athanasius zum Begriff der Hypostasen vgl. C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, in: ZNW 52, 1961, 36ff.
- ⁸⁰ Seeberg, aaO, 71
- ⁸¹ Athanasius, C. Ar. or. 1, 16 mit Bezug auf 2 Petr 1, 4
- ⁸² Seeberg, aaO, 78, zitiert ausführlich die entsprechenden Texte bei Athanasius.
- ⁸³ Athanasius, C. Ar. or. 3, 19; 4, 20
- ⁸⁴ v. Harnack, aaO, 291f.; Seeberg, aaO, 86
- ⁸⁵ Adam, aaO, 238f.
- ⁸⁶ Adam, aaO, 235 Auf die Ähnlichkeit der Trinitätslehre der Kappadozier mit Tertullian hat v. Harnack, aaO, 286 ff., hingewiesen.
- ⁸⁷ v. Harnack, aaO, 256f. Für die Theologie der Kappadozier eignen sich als Einführung gut: K. Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 130ff.; M. Gomes de Castro, Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa, Freiburg 1938; F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896.
- ⁸⁸ Gregor v. Nyssa, De trin. (Öhl. II, 176f.), zit. bei Seeberg, aaO, 128.
- ⁸⁹ v. Harnack, aaO, 257 Anm. 1
- ⁹⁰ Gregor v. Nazianz, Or. 42, 15; 20, 6f.; Gregor v. Nyssa, Ad gentil. (Öhl. II, 226); Basilius, C. Eunom. 1, 20
- ⁹¹ Gregor v. Nyssa, C. Eunom. II Mi. 45, 564; Gregor v. Nazianz, Or. 23, 11
- ⁹² Seeberg, aaO, 128
- ⁹³ Johannes Damascenus, De Fide Orthodoxa, MPG 789 - 1228
- ⁹⁴ Baur, aaO Bd. II, 180
- ⁹⁵ Adam, aaO, 278f.
- ⁹⁶ Augustinus, De trin. 5, 1, 2
- ⁹⁷ Augustinus, De trin. 5, 2, 3; 5, 1, 2; 7, 5, 10
Während Basilius die Trinität dahingehend definiert hatte, daß sich die οὐσία zu den ὑποστάσεις verhalte wie das κοινόν zum ἴδιον (Exemplar)

und damit eine mögliche tritheistische Interpretation heraufbeschworen hatte, definiert Augustin von vornherein die unteilbare Einheit Gottes. Er übersetzt *οὐσία* mit *essentia* und *ὑπόστασις* mit *substantia* oder *persona* (allerdings nicht durchgehend einheitlich). Die Schwierigkeit bestand darin, daß Tertullian *substantia* bereits gebraucht hatte, um die Einheit des Wesens Gottes zu bezeichnen. (Vgl. M. Schmaus, Einleitung zur dt. Ausgabe von *De Trinitate*, BdK II. Reihe Bd. XIII, München 1935, XXX)

- ⁹⁸ Augustinus, De trin. 2, 5, 9; 5, 14, 15 u. a.
- ⁹⁹ Augustinus, De trin. 2, 5, 9
- ¹⁰⁰ Augustinus, ebd.
- ¹⁰¹ Augustinus, ebd.
- ¹⁰² Augustinus, De trin. 2, 5, 10
- ¹⁰³ Augustinus, De trin. 6, 9, 10
- ¹⁰⁴ Augustinus, De trin. 5, 11, 12
- ¹⁰⁵ Augustinus, De trin. 7, 6, 11
- ¹⁰⁶ Augustinus, De trin. 6, 7, 8
- ¹⁰⁷ Augustinus, De trin. 6, 7–8
- ¹⁰⁸ Augustinus, De trin. 5, 5, 6: *relativum non est accidens, quia non est mutabile.*
- ¹⁰⁹ Seeberg, aaO, 158, nennt die Gründe, die Augustin bei diesem Gedanken zögern lassen; er ist aber in De trin. 5, 6 als zwingende Konsequenz nicht zu vermeiden.
- ¹¹⁰ Augustinus, De trin. 5, 11, 12
- ¹¹¹ Augustinus, De trin. 5, 11, 12
- ¹¹² Augustinus, De trin. 4, 20, 27
- ¹¹³ Augustinus, De trin. 5, 9, 10
- ¹¹⁴ Augustinus, Conf. 13, 11, 12
- ¹¹⁵ Augustinus, De trin. 4, prol. 1
- ¹¹⁶ Augustinus, De trin. 10, 11, 18
- ¹¹⁷ Augustinus, De trin. 9, 4, 7; 9, 5, 8
- ¹¹⁸ Augustinus, De trin. 8, 10, 14
- ¹¹⁹ Im Prinzip sagt hier Augustin das, was die Ostkirche später mit der Lehre von der Perichorese (Johannes Damascenus) gelehrt hat.
- ¹²⁰ Seeberg, aaO, 162
- ¹²¹ Augustinus, De trin. 7, 6, 11; 15, 28, 51
- ¹²² Augustinus, De trin. 15, 17, 31
- ¹²³ Augustinus, De trin. 6, 5, 7; 5, 11, 12
- ¹²⁴ Augustinus, De trin. 2, 17, 28; 7, 3, 4

7. Nicht-Dualität in der Mystik und bei Luther

- ¹ R. Otto, *West-Östliche Mystik*, Gotha 1926
- ² Sh. Ueda, *Die Gottesgeburt der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckarts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965
- ³ Ph. Hodgson, *Three 14th Century Mystics*, London 1967, 21
- ⁴ W. Johnston, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, Wheathamstead 1980, 11
- ⁵ Th. Merton, Foreword zu Johnston (Anm. 4), IX
- ⁶ Hodgson, aaO, 25
- ⁷ Johnston, aaO, 68ff.
- ⁸ zit. in Johnston, aaO, 72
- ⁹ Die Menschlichkeit Christi ist der Weg zu Gott, auf dem wir nicht ausruhen sollen als ein Ziel in sich selbst, sondern der uns zu Gott führen will. (Thomas von Aquino, In Joann. 7, 32; zit. in Johnston, aaO, 72)
- ¹⁰ Ruysbroeck, *Die Zierde der geistlichen Hochzeit*, 66
- ¹¹ Johnston, aaO, 40
- ¹² Eine Fülle von Zitaten aus der „Wolke“ zu diesem Thema bringt Johnston, aaO, 182ff.
- ¹³ Johnston, aaO, 193
- ¹⁴ Privy Counsel 136, 9.15; zit. in Johnston, aaO, 218f.
- ¹⁵ Privy Counsel 137; 141, 20; 142, 17 u. a.; Johnston, aaO, 234ff.
- ¹⁶ Privy Counsel 169, 27
- ¹⁷ Johnston, aaO, 253
- ¹⁸ Teresa von Avila, *Seelenburg, Siebente Wohnung* 2; zit. in Johnston, aaO, 253f.
- ¹⁹ H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg/München 1966, 118
- ²⁰ J. B. Chethimattam, *The Greek Religious Apophatism*, in: *Journal of Dharma* VI, 1, Bangalore 1981, 79f.
- ²¹ E. Cousins, *Fulness and Emptiness in Bonaventure and Eckhart*, in: *Journal of Dharma* VI, 1, Bangalore 1981, 66f.
- ²² Dumoulin, aaO, 118
- ²³ *Des Mystikers Heinrich Seuse deutsche Schriften* (Nikolaus Heller), Heidelberg 1926, 155; zit. in Dumoulin, aaO, 67
- ²⁴ Heinrich Seuse, *Büchlein von der Wahrheit*, in: *Deutsche Mystische Schriften* (G. Hofmann), Düsseldorf 1966, 331–362 Die Seitenzahlen im Text oben beziehen sich auf diese Angabe.

- 25 „Die Trinität ist nur die Manifestation der Gottheit.“ (Meister Eckhart (Pfeiffer), Göttingen 1924, Predigt 76: Expedit vobis). Selbst wenn diese Predigt nicht echt sein sollte – sie ist von Quint nicht als solche ausgewiesen –, stellt sie eine klare Wiedergabe der Position Eckharts dar. Vgl. E. Cousins, aaO, 64. Eckhart denkt damit Einheit und sich selbst bewegende Unterschiedenheit in der Trinität nicht als Polarität, sondern als abgestufte Essentialität, weil Dynamik in seinem Begriff des Einen keinen Platz hat. Er argumentiert damit wie Śāṅkara, für den das *nirguṇa brahman* der höhere Begriff ist gegenüber dem *saṁguṇa brahman*, und verfehlt das Wesen des trinitarischen Begriffs, wie er von den Kappadoziern und besonders Johannes Damascenus verstanden wurde: Einheit *in* der Unterscheidung.
- 26 Der Herausgeber verweist auf Dionysius Areopagita, Von den heiligen Namen I, 1, 5; ders., Von mystischer Theologie V; der., Von der himmlischen Hierarchie II, 3 und auch auf Thomas von Aquino, Summa theol. I, 9, 13. ad 3.
- 27 Vgl. bes. Seuses Schrift „Büchlein der ewigen Weisheit“.
- 28 E. Jungclaussen, Der Meister in dir. Entdeckung der inneren Welt nach Johannes Tauler, Freiburg 1975, 20f.
- 29 Jungclaussen, aaO, 25
- 30 Jungclaussen, aaO, 26
- 31 J. Tauler, Predigten Bd. I u. II (G. Hofmann), Einsiedeln 1979, Bd. II, 611ff.
- 32 Tauler, aaO, Bd. I, 84
- 33 Tauler, aaO, Bd. II, 621ff.
- 34 Tauler, aaO, Bd. I, 80
- 35 Tauler, aaO, Bd. I, 14f.
- 36 Tauler, aaO, Bd. I, 202f.
- 37 Tauler, aaO, Bd. I, 201
- 38 Tauler, aaO, Bd. II, 583
- 39 Tauler, aaO, Bd. II, 537f.
- 40 Tauler, aaO, Bd. II, 539
- 41 Luther, WA 1, 153
- 42 Luther, WA 1, 378f.
- 43 „Der Franckforter“, Theologia Deutsch (A. M. Haas). Einsiedeln 1980
- 44 WA 1, 20, 1ff.
- 45 WA 12, 585ff. (wahrscheinlich 1523)
- 46 WA 54, 28ff.
- 47 WA 39/2, bes. 1ff., 92ff., 122ff., 284ff.
- 48 R. Seeberg, Dogmengeschichte IV, 1. Die Lehre Luthers, Leipzig 1933⁴, 173

- 49 R. Jansen, Studien zur Trinitätslehre Luthers, Frankfurt a. M. 1975, 218
- 50 Darauf verweist E. Jüngel in: Gottes Sein ist im Werden, Tübingen 1965, 16 Anm. 12; Vgl. R. Prenter, Spiritus Creator. Studien zur Theologie Luthers, München 1954, 178.
- 51 Seeberg, aaO, 235
- 52 WA 42, 17, 2f.; 167, 7ff.
- 53 Jansen, aaO, 215ff. Es kann daraus jedoch nicht geschlossen werden, daß Luther subordinatianisch gedacht hätte.
- 54 WA 56, 177, 9f.
- 55 Seeberg, aaO, 179ff., wo viele Belege gebracht werden. Vgl. auch Prenter, aaO, 179.
- 56 WA 18, 684f.
- 57 WA 10/1, 1.182–187; WA 42, 27, 1ff.
- 58 Jansen, aaO, 208f.
- 59 Prenter, aaO, 197
- 60 WA 14, 101, 24; vgl. WA 24, 30, 20–29
- 61 WA 12, 450, 7ff.; Vgl. R. Weier. Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther, Diss. theol. Mainz 1965, 85ff.
- 62 Seeberg, aaO, 223f.; WA 34/1, 147
- 63 WA 57, 99
- 64 WA 5, 129, 9ff.
- 65 WA 5, 128f.
- 66 WA 2, 138, 15ff. Vgl. F. Gogarten, Luthers Theologie, Tübingen 1967, 91
- 67 WA 5, 176, 32f.
- 68 WA 39/1, 455; Vgl. Th. Harnack, Luthers Theologie Bd. I, München 1927, 70ff.; 444ff.
- 69 WA 3, 426, 19f.; 4, 87, 22ff.; 4, 331, 16 Luther gebraucht hier das Begriffspaar *opus alienum* und *opus suum*.
- 70 Seeberg, aaO, 174
- 71 Seeberg, aaO, 178; WA 18, 633, 15ff. Vgl. auch die ausgezeichnete Studie von H. J. McSorley, Luthers Lehre vom unfreien Willen, München 1967, 317ff.
- 72 WA 18, 661, 28; Vgl. H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenen Gott, Berlin 1958, 117.
- 73 WA 18, 753, 36ff.
- 74 McSorley, aaO, 278ff.

- ⁷⁵ WA 42, 11, 11ff., vgl. Weier, aaO, 176ff.
- ⁷⁶ H. Bornkamm, Luthers geistige Welt, Gütersloh 1953, 86
- ⁷⁷ WA 5, 144, 19ff.
- ⁷⁸ Gogarten, aaO, 127
- ⁷⁹ Zu den folgenden Ausführungen vgl. H. Junghans, Das Wort Gottes bei Luther während seiner ersten Psalmenvorlesung, in: ThLZ 1975, 3, Sp. 161–174.
- ⁸⁰ WA 3, 561, 1ff.; 1, 28, 2ff.
- ⁸¹ Junghans, aaO, Sp. 164f.
- ⁸² WA 1, 23, 21–24; Junghans, aaO, Sp. 166
- ⁸³ Junghans, aaO, Sp. 166f. sagt, daß es auch ein inneres Wort Satans bei Luther gebe und der Mensch deshalb in besonders großer Versuchung stehe. Die Erfahrung des *inneren* Wortes darf also keinesfalls rationalistisch verengt werden, sie bezeichnet vielmehr ein *transrationales* Geschehen. Vgl. dazu B. Hoffmann, Luther and the Mystics. Minneapolis 1976, 133.
- ⁸⁴ Vgl. Anm. 83. Die Rationalisierung des Wortbegriffs ist ein Mißverständnis späterer lutherischer Theologie.
- ⁸⁵ Junghans, aaO, Sp. 171 mit Bezug auf WA 1, 28, 35
- ⁸⁶ Dieser Gedanke kommt m. W. *verbis expressis* bei Luther so nicht vor. Er ist aber sinnvoll zur Systematisierung seiner Gedanken. Es ist interessant, daß Luther von einem inneren Wort spricht, das nicht durch das äußere vermittelt sein muß, zumindest in seinen früheren Schriften.
- ⁸⁷ WA 30/1, 191, 17ff.
- ⁸⁸ H. Beintker, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, Berlin 1954, 170
- ⁸⁹ Prenter, aaO, 220f.
- ⁹⁰ WA 56, 300, 11
- ⁹¹ WA 40/2, 582, 5
- ⁹² WA 5, 111, 35; 207, 7ff.; 387, 9f.: *tamen in media tentatione non apparet inimicus, sed solus deus omnia facere.*
- ⁹³ Prenter, aaO, 39ff.
- ⁹⁴ WA 5, 411, 40f.; 5, 297, 30ff.; WA 10/3, 11ff.
- ⁹⁵ Vgl. M. von Brück, Sanctification, Glorification, Theosis, in: A Dialogue Begins. Lutheran-Orthodox Dialogue in India 1978–1982, Kottayam 1983, 268–282.
- ⁹⁶ WA 3, 283, 5
- ⁹⁷ WA 5, 604, 8; 5, 176, 24
- ⁹⁸ WA 56, 388, 11; 391, 10

- ⁹⁹ WA 5, 168, 1
- ¹⁰⁰ WA 5, 168, 1 -4
- ¹⁰¹ WA 40/3, 154, 11f.; Vgl. Gogarten, aaO, 145f.
- ¹⁰² Vgl. Prenter, aaO, 207ff. Daß Luthers Glaubensverständnis im Zusammenhang mit solch mystischen Begriffen wie *raptus* und *translatio* gesehen werden muß, hat Hoffman, aaO, 141, 156ff., 174ff. usw. dargelegt.
- ¹⁰³ WA 40/3, 738, 6ff.; WA 57/3, 144, 10
- ¹⁰⁴ Bei den Mystikern wird *mortificatio* ebenfalls nicht einfach als Übung in Gelassenheit verstanden, die der Mensch selbst vollziehen könnte. Für Johannes vom Kreuz etwa kommen die Erfahrungen der Anfechtung von Gott allein. Luther steht mit seinem Verständnis im Hauptstrom der mystischen Tradition (gegen Beintker, aaO, 88).
- ¹⁰⁵ Prenter, aaO, 242f.
- ¹⁰⁶ WA 4, 87, 22f.
- ¹⁰⁷ Gogarten, aaO, 167f.
- ¹⁰⁸ McSorley, aaO, 278ff. Der wahrhaft freie Wille ist für Luther der theonomie Wille. WA 2, 104, 1f.
- ¹⁰⁹ WA 40/1, 488, 1ff. (Rörer 1531): *ad hoc iusta humiliatio, contritio, contusio per ferreum malleum servit, ut gratia ad te veniat. Sic lex est praeparator ad gratiam*. Vgl. Prenter, aaO, 222f., auch WA 5, 179, 31; 183, 21; 7, 556, 30.
- ¹¹⁰ WA 18, 782, 30ff.
- ¹¹¹ Gogarten, aaO, 61ff.; Beintker, aaO, 41f.
- ¹¹² WA 40/3, 517
- ¹¹³ Gogarten, aaO, 39 mit Bezug auf das Problem der *communicatio idiomatum*; vgl. Hoffman, aaO, 174ff. Der im Glauben Lebende kann sagen: „Ich bin Christus“ (WA 40/1, 285, 5) Vgl. das vedantische *aham brahmāsmi*, „ich bin brahman“.
- ¹¹⁴ WA 1, 125, 24
- ¹¹⁵ WA 4, 703, 36f.
- ¹¹⁶ Prenter, aaO, 41
- ¹¹⁷ Prenter, aaO, 44, der für diesen Realismus viele Belegstellen anführt, z. B. WA 1, 593, 1ff.: *per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo*; WA 2, 146, 14f.: *qui credit in Christo, haeret in Christo estque unum cum Christo*; WA 2, 535, 24: *Credere enim in Christum est eum induere, unum cum eo fieri*.
- ¹¹⁸ WA 56, 250, 18ff.; 359, 27ff.
- ¹¹⁹ WA 56, 450, 2ff.
- ¹²⁰ Vgl. Harnack, aaO, Bd. I, 76ff.

- ¹²¹ Prenter, aaO, 41; 185ff.
- ¹²² WA 30/1, 183, 8ff.
- ¹²³ WA 54, 64, 4
- ¹²⁴ WA 26, 505f.
- ¹²⁵ Seeberg, aaO, 234
- ¹²⁶ WA 10/1, 16, 14f.
- ¹²⁷ WA 52, 344, 11
- ¹²⁸ Seeberg, aaO, 233
- ¹²⁹ WA 50, 274; 46, 536
- ¹³⁰ WA 56, 360, 2ff.: 343. 16ff., wo der Mensch als *spiritualis et carnalis, iustus et peccator* auf Grund des Wirkens des Geistes bezeichnet wird.
- ¹³¹ Seeberg, aaO, 231
- ¹³² Prenter, aaO, 188
- ¹³³ Seeberg, aaO, 112f.
- ¹³⁴ WA 45, 175, 1ff. (Rörer 1537): „Qui baptisatus, est renatus coram deo nach seiner rechnung, er hats angefangen. Ideo coram eius oculis schon geschehen, der jungst tag sthet in fur oculis und in der thur. Coram oculis nostris nondum sic. Sed dua misericordia schon gerechnet, quando plenus, quasi effusus opulente etc. modo halten fest an dem anfang“.
Vgl. auch Prenter, aaO, 230f. Weitere Belegstellen sind z. B. WA 24, 258; 18, 203 u. 205.
- ¹³⁵ WA 56, 234, 7ff.; Seeberg, aaO, 173ff.
- ¹³⁶ WA 23, 133, 21f.
- ¹³⁷ WA 26, 339, 39ff.
- ¹³⁸ WA 23, 135, 3ff.
- ¹³⁹ WA 23, 137, 33ff.
- ¹⁴⁰ WA 23, 135, 35ff.
- ¹⁴¹ G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 305
- ¹⁴² WA 23, 133. 26; 151, 4 Die verborgene Gegenwart betrifft nicht nur den Bereich der Natur, sondern auch den der menschlichen Geschichte, was in der Lehre von den „Larven Gottes“ zum Ausdruck kommt. Vgl. Seeberg, aaO, 192f. Zum Problem von Determinismus und Kontingenz im Gottesbegriff Luthers vgl. McSorley, aaO, 242ff.
- ¹⁴³ Bandt, aaO, 109f.

8. Vollendung der Synthese: Hegel

- ¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* Bd I., Berlin 1971, 28f.
- ² Hegel, aaO, 31: „... eine Materie aber, der die Form nicht ein Äußerliches ist, da diese Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist. Die Logik ist sonach das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*“
- ³ Hegel, aaO, 59
- ⁴ Hegel, aaO, 67
- ⁵ Hegel, aaO, 77f.
- ⁶ Hegel, aaO, 92
- ⁷ Hegel, aaO, 80f.
- ⁸ Hegel, aaO, 93
- ⁹ Hegel, aaO, 108, 127ff.
- ¹⁰ Hegel, aaO, 127
- ¹¹ Qu. Lauer, *Hegel's Negative Theology*, in: *Journal of Dharma* VI, 1, Bangalore 1981, 46
- ¹² Hegel, aaO, 133
- ¹³ Hegel, aaO, 131
- ¹⁴ L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre*, in: *Theologie und Philosophie* 52, 3, Freiburg 1977, 384
- ¹⁵ Hegel, aaO, 135: „Das Endliche wird nicht vom Unendlichen als einer außer ihm vorhandenen Macht aufgehoben, sondern es ist seine Unendlichkeit, sich selbst aufzuheben.“
- ¹⁶ Hegel, aaO, 138, 142 Hegel kann mit diesem Ansatz auf die kirchliche Tradition zurückgreifen. Besonders Scotus Eriugena denkt Gott als den Unendlichen, der das Endliche mit sich selbst im trinitarischen Prozeß vermittelt.
- ¹⁷ Zu den folgenden Ausführungen s. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Lasson) Bd. II. *Die absolute Religion*, Hamburg 1966, 30f.
- ¹⁸ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 123f., bemerkt, daß es Hegels besondere Leistung sei, die „Theologie des Gekreuzigten als Lehre vom dreieinigen Gott“ philosophisch durchdacht zu haben.
- ¹⁹ Hegel, aaO, 35
- ²⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister), Leipzig 1949⁵, 546f.

- 21 Hegel, Wissenschaft der Logik I, aaO, 148 Hegel begreift hier das Fürsichsein als den mit sich selbst vermittelten Geist in bezug auf die Bestimmungen des Unendlichen und des Endlichen: in der Endlichkeit erscheint das Unendliche sich selbst.
- 22 Hegel, Philosophie der Religion, aaO, 57
- 23 Hegel, ebd.
- 24 Hegel, aaO, 61: „Persönlichkeit (ist) Freiheit, (und) eben in ihrem unendlichen Fürsichsein ist sie wahrhaft in ihrem Begriff selbst, ist damit die Bestimmung der Identität mit sich, der Allgemeinheit.“
- 25 Hegel, aaO, 65f.
- 26 Hegel, Phänomenologie, aaO, 545f.
- 27 Hegel, Philosophie der Religion, aaO, 173f. Der letzte Satz zeigt wieder, daß der Glaube an Christus aus soteriologischem Grund die trinitarische Gottesanschauung erfordert. Vgl. Jüngel, aaO, 124.
- 28 Hegel, aaO, 73
- 29 Hegel, Phänomenologie, aaO, 533
- 30 Hegel, aaO, 19f.
- 31 Oeing-Hanhoff, aaO, 391f.
- 32 Thomas von Aquino, 1 Sent 14, 1, 1; vgl. Oeing-Hanhoff, aaO, 388–395.
- 33 Oeing-Hanhoff, aaO, 394f.
- 34 Oeing-Hanhoff, aaO, 380
- 35 K. Wilber, Up from Eden. A Transpersonal View of Human Evolution, New York 1981; ders., The Atman Project, Wheaton/Ill. 1980, 183
- 36 P. Cornehl, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und der Hegelschen Schule, Göttingen 1971, 356f.
- 37 C. F. v. Weizsäcker, Zu Hegels Dialektik, in: Der Garten des Menschlichen, München 1977, 393f.
- 38 M. Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963⁴, 200

9. Einheit und Selbstunterscheidung in der gegenwärtigen Diskussion

- ¹ W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: Grundfragen systematischer Theologie I, Göttingen 1967, 302
- ² J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, München 1980, 144ff.
- ³ Plato, Parmenides, 137 c
- ⁴ Plato, Parmenides, 142 a
- ⁵ Plato, Parmenides, 142 b Plato macht den Unterschied deutlich, indem das $\epsilon\nu \epsilon\sigma\tau\omega$ im ersten Fall keinen Akzent hat und damit die Kopula bezeichnet, während im zweiten Fall $\epsilon\nu \epsilon'\sigma\tau\omega$ mit Akzent Seinsaussage ist.
- ⁶ Andere Stellen (z. B. die Diotima-Rede) deuten auf eine ganz andere Art der Vermittlung. Vgl. A. Speiser, Ein Parmenideskommentar, Leipzig 1937, 26.
- ⁷ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik (KD) I, 1, Zürich 1955, 507 Wir können hier nur auf einige Probleme der Trinitätslehre Barths eingehen. Für einen umfassenden Überblick vgl. Barth, aaO, 211–404, s. auch E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, Tübingen 1965, 12–53.
- ⁸ Vgl. V. Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, London 1957, 44ff.
- ⁹ Moltmann, aaO, 159
- ¹⁰ Barth, aaO, 311f.
- ¹¹ Zur Kritik Barths vgl. L. Oeing-Hanhoff, Hegels Trinitätslehre, in: Theologie und Philosophie 52, 1977, 378ff; W. Pannenberg, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, in: KuD 23, 1977, 25–40, jetzt in: Grundfragen systematischer Theologie II, Göttingen 1980, 96–111, aufgenommen von J. Moltmann, aaO, 154ff.
- ¹² Barth, aaO, 341
- ¹³ Barth, aaO, 352ff.
- ¹⁴ Barth, aaO, 359; vgl. Jüngel, aaO, 18ff. Barth selbst denkt aber das Verhältnis Gottes zur Welt zumindest unter der Voraussetzung eines relativen Dualismus, was wiederum an der Polemik gegen die Rede von den *vestigia trinitatis* deutlich wird (aaO, 361). So engt sich für ihn der Ort des Wortes Gottes auf Offenbarung, Schrift und Verkündigung ein (367). Dies widerspricht seinem Ansatz in der Subjektivität Gottes. Immerhin zeigt Barth mit seiner universalen Deutung des „Urwortes Immanuel“ in KD IV in eine Richtung, die seinen eigenen Ansatz von der Exklusivität zur Inklusivität des Christuserignisses führt. Vgl. dazu M. von Brück, Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen, Berlin 1979, 53ff.
- ¹⁵ Barth, aaO, 257

- ¹⁶ Barth, aaO, 256
- ¹⁷ Barth, aaO, 389 Wir verstehen den Begriff im gleichen Sinn wie E. Jüngel mit seiner Formulierung, daß Gottes Sein *im* Werden ist, aaO, 110f.
- ¹⁸ Barth, aaO, 509
- ¹⁹ Barth, aaO, 255 Identitätsphilosophie in diesem Sinn ist deshalb *Pantheismus*. Der Begriff *deus sive natura* (Spinoza) ist, insofern die Bestimmungen *deus* und *natura* auf gleicher ontologischer Ebene und mit gleichem Realitätsgehalt gedacht werden, von der Nicht-dualität der Realität auf Grund der Dreieinigkeit Gottes grundsätzlich zu unterscheiden.
- ²⁰ E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 508
- ²¹ Zur Bedeutung des Personbegriffs bei der Herausbildung des trinitarischen Denkens vgl. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, in: ZNW 52, 1961, 1ff., und A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. II, 287ff., wo ein interessanter Vergleich zwischen Tertullian und den Kappadoziern angestellt wird.
- ²² Lossky, aaO, 50ff
- ²³ Es ist zwar richtig, den Personbegriff der Alten Kirche von dem modernen Begriff deutlich zu unterscheiden. Aber auch für die Kirchenväter ist die Bedeutung von Individualität (Kappadozier) und Selbstbewußtsein (Augustin) mit dem Begriff verbunden.
- ²⁴ Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I, Berlin 1970, 282
- ²⁵ Augustinus, De trin. 15, 17, 31; 5, 11, 12; 6, 5, 7; 5, 9, 10
- ²⁶ Vgl. K. Ruth, Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 72, 1, Stuttgart 1951, 24ff.; F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung Bd. II, Tübingen 1841, 537 u. 892 Anm. 13.
- ²⁷ R. Seeberg, Dogmengeschichte Bd. IV, 1, Leipzig 1920ff, 233 Anm. 1
- ²⁸ F. Gogarten, Luthers Theologie, Tübingen 1967, 167f.
- ²⁹ H. Küng, Existiert Gott?, München 1978, 691
- ³⁰ Barth, aaO, 379
- ³¹ Barth, aaO, 380f.
- ³² Barth, aaO, 382
- ³³ Barth, aaO, 351
- ³⁴ Barth, aaO, 381
- ³⁵ Thomas von Aquino, Summa theol. I, 50, 1c
- ³⁶ R. Panikkar, Words and Terms, in: Archivio di Filosofia (dir. da Oli-

vetti), Instituto di Studi Filosofici, Roma 1980, 127

- ³⁷ Ruth, aaO, 24ff. Die vierte logisch mögliche Relation der *spiratio activa* ist in den ersten beiden Relationen enthalten, denn das *spirare spiritus* gehört zum Begriff des Vaters wie des Sohnes (Thomas von Aquino, aaO, 1, 30, 2c; vgl. Barth, aaO, 385f.), was die Ostkirchen in bezug auf das *filioque* ablehnen u. a. mit dem Hinweis, daß das Verhältnis Sohn → Geist im Abendland nie durchdacht worden sei (Lossky, aaO, 58).
- ³⁸ Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, aaO, 114f.
- ³⁹ Barth, KD III, 1, 52
- ⁴⁰ W. Pannenberg, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, aaO, 96ff.
- ⁴¹ Pannenberg, aaO, 97
- ⁴² Pannenberg, aaO, 110
- ⁴³ Pannenberg, aaO, 105ff. Die orthodoxe Kritik am abendländischen Personbegriff trifft genau diesen Punkt, vgl. Lossky, aaO, 48ff., und P. Bilaniuk, Theology and Economy of the Holy Spirit. An Eastern Approach, Bangalore 1980, 24ff.
- ⁴⁴ P. Tillich, Der Mut zum Sein, in: GW XI, Stuttgart 1969, 70ff.
- ⁴⁵ Tillich, aaO, 71
- ⁴⁶ Tillich, aaO, 73
- ⁴⁷ Tillich, aaO, 136
- ⁴⁸ Tillich, aaO, 137
- ⁴⁹ Tillich, aaO, 118f.
- ⁵⁰ Tillich, aaO, 132f.
- ⁵¹ R. Panikkar, Myth, Faith and Hermeneutics, New York 1979, 6
- ⁵² Partizipation des Menschen an der Trinität und gleichzeitig Gottes Unverfügbarkeit auszusagen, ist der Grund für die ostkirchliche Lehre von den „ungeschaffenen Energien“ (Lossky, aaO, 67ff.), die damit das gleiche Problem wie der Advaita Vedānta zu lösen sucht (*nirguṇa brahman*: *māyā* = Gott: ungeschaffene Energien). Die ungeschaffenen Energien ermöglichen die mystische Erfahrung, die also *nicht* direkten Zugang zum Wesen der Trinität vermittelt. Dies ist der grundlegende Unterschied zwischen ostkirchlicher und vedāntischer Mystik, da *mokṣa* als direktes Eingehen in das Wesen des Absoluten verstanden wird.
- ⁵³ P. Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, in: GW XI, Stuttgart 1969, 158
- ⁵⁴ Tillich, aaO, 213
- ⁵⁵ Tillich, aaO, 160
- ⁵⁶ Es ist nicht nötig, das zum Begriff der Person Gesagte zu wiederholen. Vgl. auch Panikkar, aaO, 376ff.
- ⁵⁷ Tillich, aaO, 198f.

- 58 J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, München 1980
- 59 J. Moltmann, Die Gemeinschaft des heiligen Geistes. Zur trinitarischen Pneumatologie, in: ThLZ 10, 1982, Sp. 707. Moltmanns Hinweis auf gemeinschaftliche Analogien der Ostkirche (Familie) im Gegensatz zu den psychologischen Augustins oder gar der Vermerk zum Mutteramt des Geistes (711) entstammen ostkirchlicher Volksfrömmigkeit und sind als solche interessant. Sie sind aber wenig hilfreich bei der onto-logischen Bewältigung des Trinitätsproblems, weil sie mehr Fragen aufwerfen als beantworten.
- 60 Moltmann, Trinität und Reich Gottes, aaO, 111
- 61 Moltmann, aaO, 119
- 62 Moltmann, ebd.; vgl. auch ders., Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 109
- 63 Moltmann, Trinität und Reich Gottes, aaO, 168, 174, 191f.; vgl. oben S. 79ff.
- 64 Moltmann, aaO. 174
- 65 Moltmann, Gott in der Schöpfung, aaO, 309
- 66 Moltmann, Trinität und Reich Gottes, aaO, 155
- 67 Moltmann, aaO, 156 Anm. 22
- 68 Moltmann, aaO, 162
- 69 Moltmann, Gott in der Schöpfung, aaO, 109
- 70 Moltmann, Trinität und Reich Gottes, aaO, 167
- 71 Moltmann, aaO, 191
- 72 Moltmann, ebd.
- 73 Moltmann, aaO, 165
- 74 Dieser Gedankengang gibt mit auf unsere Fragestellung zugespitzter Interpretation Gedanken zur Trinitätslehre bei E. Jüngel wieder. Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, aaO, 303–305 u. 471ff.

10. Die trinitarische Einheit der Wirklichkeit

- ¹ BS I, I, 2 Vgl. dazu bes. R. Panikkar, *Īśvara and Christ as a Philosophical Problem*, in: *Religion and Society* VI, 3, Bangalore 1959, 8–16.
- ² Panikkar, aaO, 13f. bemerkt dazu, daß für Śāṅkara das *saguna brahman* bzw. der *Īśvara*, also Gott in Beziehung, jedenfalls in der Tendenz zur Seite der Welt zählt, während für Rāmānuja der *Īśvara* ganz und gar Gott ist. Die advaitische Mittelstellung festzuhalten, sei die Aufgabe, die auch in BS I, I, 2 erkannt und weitgehend gelöst wird.
- ³ R. Otto, *West-östliche Mystik*, Gotha 1926, 41f. Der Gebrauch des Begriffs „Mystik“ ist unscharf. Die Unschärfe sei hier belassen, weil sich das, was im Advaita Vedānta darunter zu verstehen ist, aus Teil I von selbst ergibt.
- ⁴ Der Begriff des Ab-soluten tendiert zur Dualität und sollte darum vermieden werden. *Pāramārthika* ist Gott nicht abgelöst von der Welt, sondern es ist ein ganzheitlicher Standpunkt, der die ontologische Totalität denken möchte. *Vyāvahārika* ist ein relationaler Standpunkt, der die Interdependenz aller Teilsysteme der Realität in Rechnung stellt.
- ⁵ F. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II, Tübingen 1842, 180
- ⁶ P. Tillich, *Systematische Theologie* Bd. III, Stuttgart 1966, 330
- ⁷ Vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 472ff.
- ⁸ In prägnanter Form hat E. Jüngel, aaO, 289f., das Problem dargestellt.
- ⁹ Clemens von Alexandrien, *Strom.* 5, 11
- ¹⁰ Abhishiktananda, Saccidānanda. *A Christian Approach to Advaitic Experience*, Delhi 1974, 3ff.
- ¹¹ Dionysius Areopagita, *Myst. Theol.* 5, Migne PG 1048 A, 15; Śāṅkara, BSB, Einführung zu I, I, 8; vgl. auch B. Griffiths, *Vedānta und Christian Faith*, Los Angeles 1973, 16ff.
- ¹² J. Monchanin, *The Quest for the Absolute*, in: *Indian Culture and the Fulness of Christ*, Madras 1957, zit. bei J. Mattam, *Land of the Trinity. A Study of Modern Christian Approaches to Hinduism*, Bangalore 1975, 160
- ¹³ Jüngel, aaO, 334
- ¹⁴ Richard von St. Viktor, *De trin.* 4, 22; Migne 196, 945c, zit. bei A. Peters, *Die Trinitätslehre in der reformatorischen Christenheit*, in: *ThLZ* 94, 1969, 8, Sp. 568
- ¹⁵ Vgl. H. Junghans, *Das Wort Gottes bei Luther während seiner ersten Psalmenvorlesung*, in: *ThLZ* 100, 1975, 3, Sp. 161–174 und I. Hiru-dayam, *Theology as Vag-Vidya or Word-Wisdom*, in: *Unique and Universal. An Introduction to Indian Theology* (ed. by J. B. Chethimattam),

- Bangalore 1972, 214; auch R. Panikkar, *Vāc in the Śruti*, in: *God's Word among Men*, ed. by G. Cispert-Sauch, Delhi 1973, 31f.
- 16 BS I, I, 2
- 17 Luther, WA 54, 64, 4; vgl. Barth, KD I, 1, 414.
- 18 Athanasius, C. Ar. 1, 19; Johannes Damascenus, *De fide orth.* 1, 12; Dionysius Areopagita, *De nom. div.* 5 u. 7, zit. bei Abhishiktananda, aaO, 102 Anm. 10.
- 19 Irenäus, *Adv. hear.* 2, 13, 4ff.; Clemens, *Strom.* 5, 11. Vgl. W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Grundfragen systematischer Theologie I*, Göttingen 1967, 320ff.
- 20 Damit ist R. Otto, *West-östliche Mystik*, aaO, 10, widersprochen, der das *sat* in bezug auf *nirguna brahman* bei Śāṅkara als Identität von Subjekt und Funktion des Seins verstanden wissen will.
- 21 Pannenberg, aaO, 334
- 22 Barth, aaO, 415
- 23 Pannenberg, aaO, 341; zu Christus als Schöpfungsmittler vgl. Barth, aaO, 464ff.
- 24 Jüngel, aaO, 526
- 25 R. Panikkar, *The Trinity and World Religions*, Madras 1970, 50f.
- 26 Für den exegetischen Zusammenhang einiger der hier angeführten Texte, ihre Besonderheit bezüglich der synoptischen Parallelen usw. vgl. P. Schoonenberg, *Gods tegenwoordigheid in Christus*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 1969, 9, Nijmegen 1969, 378ff.
- 27 R. Panikkar, *Īśvara and Christ as a Philosophical Problem*, aaO, 8ff.
- 28 Barth, aaO, 430
- 29 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 1957, 296f.
- 30 Zu Tatian vgl. Baur, aaO, Bd. I, 166; vgl. Schoonenberg, aaO, 386f.
- 31 Tertullian, *Adv. Prax.* 5
- 32 Baur, aaO, 168ff.
- 33 Tertullian, *Adv. Prax.* 8 Dagegen wandte sich Irenäus (*Adv. hear.* 2, 28), der in der *prolatio* eine Form von Emanation sah. Er hat sich damit sachlich stärker von der Gnosis abgesetzt als z. B. Tertullian, wobei der Grund dafür wohl hauptsächlich darin liegt, daß Irenäus jeden Anthropomorphismus vermeiden wollte.
- 34 Baur, aaO, Bd. I, 684ff.
- 35 Baur, aaO, 676f.;
- 36 E. Käsemann, *An die Römer. Kommentar zum Paulusbrief*, Berlin 1974³, 236
- 37 Wir möchten diese Interpretation im Sinne der dialektischen Logik Hegels verstehen, vgl. Kap. 8.

- 38 Vgl. zu diesem Begriff und zur Erfahrung der Einheit der Zeit C. F. v. Weizsäcker, *Die Zeit und das Eine*, in: *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München 1977, 432ff.
- 39 Dieser Begriff der Zeit dürfte nicht weit entfernt sein von dem, was Barth mittels der Trinitätslehre über das Werden Gottes gesagt hat und was von Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, aaO, 112 Anm. 149, auf den klaren Begriff gebracht wurde: „Daß Gottes Sein im Werden ist, konstituiert die Ewigkeit als Zeitlichkeit im Sinne des Ineinanders und Beieinanders der drei Zeitmodi. Es wird also nicht das dem Sein Gottes eigene Werden durch Zeitlichkeit, sondern es wird diese durch jenes konstituiert.“
- 40 Barth interpretiert diesen Zusammenhang so, daß er den Geist als das Wunder des Dabeiseins wirklicher Menschen bei der Offenbarung begreift (KD I, 1, aaO, 350). Unser Begriffsvorschlag *actus participationis* hebt aber stärker das *Ergriffensein* von dem sich offenbarenden Gott hervor.
- 41 R. Panikkar, *The Trinity and World Religions*, aaO, 56, beschreibt die Gefahr, wenn man die Spiritualität einzig aus der historisch bedingten Gestalt Jesu Christi ableiten wollte: „Wenn wir ausschließlich an dem ‚Heiland‘ haften bleiben, an seiner Menschlichkeit und Historizität, blockieren wir sozusagen das Kommen des Geistes und fallen so zurück in das Stadium exklusiver Ikonolatrie.“
- 42 Barth, KD I, 1, aaO, 476
- 43 Barth, aaO, 474
- 44 G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. III, Tübingen 1979, 157ff.
- 45 *Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical Reflections on the filioque-Controversy*, (ed. by Lukas Vischer), WCC Geneva 1981; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 198ff.
- 46 Vgl. Moltmann, aaO, 199ff. Zweifellos bedeutet das filioque nicht eo ipso eine den Geist einengende Interpretation als *per filium* im instrumentalischen Sinn. Wenn der Vorstellung ein archetypischer Sinn zugrunde liegt im Sinn etwa des indischen *hiranyagarbha* oder des *spiritus creator*, der durch den universalen Schöpfungsmittler Christus auch die Kreativität des Neuen bewirkt, ist beiden Aspekten Rechnung getragen.
- 47 D. Staniloae, *The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, on the Basis of our Deification and Adoption*, in: *Spirit of God, Spirit of Christ*, aaO, 178. Vgl. M. v. Brück, *Sanctification, Glorification, Theosis*, in: *A Dialogue Begins. Lutheran-Orthodox Dialogue in India* (ed. by K. M. George/H. Hofer), Kottayam/Madras 1983, 268ff. Ein bezeichnendes ostkirchliches Urteil lautet: „... it is the Holy Spirit who restores the *imago Dei*, not by instrumental grace but *participation in the Divine Nature*.“ (P. Bilaniuk, *Theology and Economy of the Holy Spirit. An Eastern Approach*, Bangalore 1980, 163.)
- 48 Die Parallelität der christlichen Geisterfahrung mit den entsprechenden indischen spirituellen Erfahrungen ist eindrucksvoll von Swami Abhis-

hikatananda (H. LeSaux) herausgearbeitet worden. Vgl. Abhishikatananda, Communication in the Spirit, in: Religion and Society 18, 3, Bangalore 1970, bes. 39f.

- 49 Die lukianische Besonderheit, daß *πνεῦμα* und *δύναμις* unterschieden werden in dem Sinn, daß diese für die wunderbare Krafttat steht, während jenes in spiritualisierendem Sinn verstanden wird, braucht hier nicht berücksichtigt zu werden. Vgl. E. Schweizer, Heiliger Geist, Stuttgart 1978, 84.
- 50 In diesen Schematismus verfällt leider auch Schweizer, aaO, 24.
- 51 Aus diesem Grund hat die Kirche den empirischen Trichotomismus abgelehnt, der die Geist-Dimension gegenüber der psycho-physischen Wirklichkeit nicht als Ursprung des Kreativen verständlich machen kann. Vgl. Bilaniuk, aaO, 156ff.
- 52 Vgl. H. Ott, Gottesbegriff und Menschenbild, in: Amtsblatt der Ev.-luth. Landeskirche Sachsens, Dresden 1973, Bl. 21ff. Ott unterscheidet zwei Schritte: 1. das Leben aus dem Unverfügbaren, 2. die konkrete Glaubensentscheidung für Gott. Gewiß liegt hier durch verschiedene Akzente eine Differenz. Daß beide Schritte aber nicht doch die Erfahrung der einen Wirklichkeit Gottes bezeichnen, würde man nur dann bestreiten können, wenn man einen tiefen Dualismus aufreißen wollte. Das aber soll durch den advaitischen Trinitätsbegriff vermieden werden.
- 53 K. Milius, Wörterbuch Sanskrit-Deutsch, Leipzig 1975, 63
- 54 Luther, WA 30/1, 192, 5 Daß bei Luther dieses Bild nur für Christus gebraucht wird, ist eindeutig. Angesichts des Gedankens der *conformitas* muß es aber auf jeden Menschen und letztlich *sub specie Dei* auf die gesamte Wirklichkeit angewendet werden können.
- 55 E. Schweizer, aaO, 163f.
- 56 Hegel, Phänomenologie des Geistes (Hoffmeister), Leipzig 1949⁵, 20: „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.“ Mit dieser letzten Bemerkung verweist Hegel selbst auf den erwähnten Zusammenhang von Liebe und Kreuz. Vgl. auch W.-D. Marsch, Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik, München 1965, 243ff.
- 57 Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, aaO, 513
- 58 So ist es zu verstehen, daß die Taube zum Symbol für den Geist geworden ist, denn sie kündigt von der wiedervereinigenden Liebe Gottes (Gen 8, 8ff.).
- 59 K. Rahner, in: *Mysterium Salutis*. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik (Hrsg. J. Feiner/M. Löhrer). Bd. II, Freiburg 1967, bes. 328, 336ff. u. a.; *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1967⁵, 115.

- ⁶⁰ Paulos Mar Gregorios, *God's Becoming a Human Being and Human Beings Becoming God. A brief introduction to the Christian Doctrine of Theosis*, in: *A Dialogue Begins. Lutheran-Orthodox Dialogue in India*, aaO, 283ff.; bes. 294.
- ⁶¹ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, 196
- ⁶² *Jesus Christ – the Life of the World. Contribution by an Orthodox Working Group on the Main Theme of the Sixth Assembly of the WCC*, in: *The Ecumenical Review* Vo. 34, 3, July 1982, 291
- ⁶³ Lossky, aaO, 198
- ⁶⁴ Lossky, aaO, 198f.: „Eastern tradition has always asserted simultaneity in the synergy of divine grace and human freedom.“

11. Nicht-dualistische Erfahrung

- ¹ C. Colpe, Drängt die Religionsgeschichte nach einer Summe?, in: EvTh 39, 1979, 211–233
- ² E. Fromm, Psychoanalyse und Religion, München 1980, 31
- ³ Fromm, aaO, 33ff.
- ⁴ Fromm, aaO, 111f.
- ⁵ H. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik, Freiburg/München 1966, 82
- ⁶ Dumoulin, aaO, 79
- ⁷ K. Rahner/H. Vorgrimmler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg 1961, zit: in: Dumoulin, aaO, 85
- ⁸ Wenn H. Ott im Anschluß an Heideggers Daseinsanalyse von der Primärerfahrung des Umgreifendem spricht (Das Reden vom Unsagbaren, Stuttgart 1978, 47f.) und diese mit der Intuition, die aus der „schöpferischen Leere“ aufsteigt, verbindet (aaO, 86ff.), ist in die gleiche Richtung gewiesen.

Für W. Pannenberg (Wahrheit, Gewißheit und Glaube, in: Grundfragen systematischer Theologie Bd. II, Göttingen 1980, 263f.) beruht die Glaubensgewißheit „auf der durch das Gewissen vermittelten Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit.“ Im Gewissen ereigne sich proleptisch das Erfassen des „Ganzen der Welt,“ nicht begrifflich zwar, sondern als „ursprüngliches Gewahrsein des Ganzen im Selbstbewußtsein“, das auf dem Entgegenkommen der „göttlichen Wahrheit“ beruht. Dieses Entgegenkommen bezeichnet Pannenberg als „geschichtliche Erfahrung, in der die Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit aufleuchtet und das Ganze unseres Daseins erleuchtet“. Der Wahrheitsanspruch sei hypothetisch, da die Gewißheit des Glaubens als subjektive Antizipation zu beurteilen sei.

Sofern das Ganze Subjekt und Objekt integriert, müßte man hier allerdings von Subjektivität im doppelten Sinn sprechen: als Inhalt der Erfahrung und Basis der kritischen Reflexion, die dann einsetzt, wenn die Selbstevidenz der Erfahrung dem Zweifel unterzogen wird. Wir werden auf die Validität der Ganzheitserfahrung weiter unten eingehen, da m. E. die advaitische Epistemologie zur Klärung beitragen kann.

- ⁹ R. Panikkar, Words and Terms, Instituto die Studi Filosofici, Roma 1980, 133
- ¹⁰ T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, London 1980, 112f.
- ¹¹ Für Ninian Smart ist *anubhava* „unmittelbare Bewußtheit der Existenz des Selbst in nicht-dualistischer Lehre; das Selbst wird dabei als implizit in aller Erfahrung erkannt, obwohl es nicht *Objekt* von Erfahrung werden kann . . . Deshalb ist die unmittelbare Intuition von allen solchen kognitiven Erfahrungen verschieden, die eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung beinhalten“. (Doctrine and Argument in Indian Philosophy, London 1964, 226)

- ¹² Vgl. K. C. Pandey, *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, Varanasi 1963, 286.305.
- ¹³ BSB I, 1, 2
- ¹⁴ R. P. Singh, *The Vedānta of Śaṅkara. A Metaphysics of Value Vol. I*, Bharat Publ. 1949, 186ff.
- ¹⁵ A. K. Coomaraswamy, *On the One and Only Transmigrant*, in: *Selected Papers Vol. II* (ed. by R. Lipsey), Bollingen Series LXXXIX, Princeton Univ. Press 1977, 66ff.
- ¹⁶ Meister Eckhart, *Deutsche Schriften* (Pfeiffer), Göttingen 1924, 180, 261. Die klassischen vedāntischen Texte sind MU IV, 4; BU IV, IV, 6 u. a.; vgl. Coomaraswamy, aaO.
- ¹⁷ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957, 378
- ¹⁸ B. Griffiths, *Vedānta and Christian Faith*, Los Angeles 1973, 12
- ¹⁹ BU II, IV, 14
- ²⁰ J. Kattackal, *Religion and Ethics in Advaita*, Kottayam 1982, 10f.
- ²¹ R. Panikkar, *Kultmysterium im Hinduismus und Christentum*, Freiburg/München 1964, 39
- ²² F. Staal, *Exploring Mysticism*, Berkeley 1975, 31
So hat auch Erich Fromm entgegen der verbreiteten Meinung, Mystik sei irrational, unterstrichen, daß „diese vielmehr, gleich dem hinduistischen und buddhistischen Gedanken und dem Spinozismus, die höchste Entwicklungsform des Rationalismus im religiösen Denken ist“; und er zitiert dazu Albert Schweitzer: „Das zu Ende gedachte Denken führt . . . irgendwo und irgendwie zu einer lebendigen, für alle Menschen denknötwendigen Mystik.“ (Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Kulturphilosophie erster Teil, München 1951, 57) Vgl. Fromm, aaO, 111.
- ²³ Hier sind besonders die Zusammenhänge zwischen Traum, Interpretation desselben und Anwendung auf die Meditation zu nennen. Vgl. Naropa's Traum-Yoga als einer der sechs tibetischen Yoga-Wege.
- ²⁴ R. Panikkar, *Rtatattva: a Preface to a Hindu-Christian Theology*, in: *Jeevadhara* 49, Jan/Feb 1979, 60f.
- ²⁵ J. Hick, *Philosophy of Religion*, 2nd ed., New Delhi 1981, 78
- ²⁶ W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1961, 140
- ²⁷ D. S. Lopez, *Approaching the Numinous: Rudolf Otto and Tibetan Tantra*, in: *Philosophy East and West* 29/4, 1979, 467ff.
- ²⁸ *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (ed. by W. Y. Evans-Wentz), London 1958, 75f.
- ²⁹ W. Pannenberg, *Wahrheit, Gewißheit und Glaube*, aaO, 263f.
- ³⁰ H. Chaudhuri, *Yoga-Psychologie*, in: *Transpersonale Psychologie* (Hrsg. Ch. T. Tart), Olten 1978, 332
- ³¹ H. Ott, *Das Reden vom Unsagbaren*, aaO, 131ff.

- ³² Ken Wilber, *The Spectrum of Consciousness*, Wheaton/Ill. 1979; ders., *The Atman Project. A Transpersonal View of Human Development*, Wheaton/Ill. 1980; ders., *Eye to Eye. The Quest for the New Paradigm*, New York 1983
- ³³ K. Wilber, *Reflections on the New-Age Paradigm*, in: *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes*, Boulder/London 1982, 254ff.
- ³⁴ Vgl. den interessanten Artikel von B. Bruteau über das Wesen des kontemplativen Gebetes: *Insight and Manifestation: A Way of Prayer in a Christian Context -- I*, in: *Prabuddha Bharata*, Juli 1983, 309.
- ³⁵ C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewußtseins*, Mainz 1976, 244. Diese Studie ist eines der wenigen neueren Bücher zum Thema, das auf der Basis der Selbstbeobachtung, dem Studium der christlichen Mystiker und der therapeutischen Praxis große Hilfe für das Verständnis der östlichen Meditationswege bietet.
- ³⁶ B. Bruteau, aaO, 308: Das Erwachen des Menschen zum bewußten Selbst gipfelt in der hier beschriebenen spirituellen Einheit. „Die Lehre von der komplexen Einheit besagt, . . . daß eine Pluralität von autonomen Handlungszentren existiert, die einander vollkommen innewohnen, und weiter, daß dies *notwendig* so ist – sowohl die Pluralität als auch das Innewohnen – auf Grund der Natur des Selbst . . . Um autonom zu sein, ist es für die Wesen nicht notwendig, einander äußerlich und nicht-kommunikabel zu sein. Dies wäre notwendig nur dann, wenn die Wesen durch Attribute bestimmt wären, die sie besitzen und durch die allein sie voneinander unterscheidbar wären. Wenn die Autonomie aber in die Handlungsinitiative, die in der existentiellen Wirklichkeit des Wesens gründet, verlegt wird, kann Unterscheidung mit gegenseitiger Interiorität und vollkommener Kommunion zusammen bestehen. Aber nur ein personales Wesen – d. h. ein selbst-bewußtes *Selbst* – kann diese Anforderung erfüllen, kann wirklich Initiator, ein Autor des Handelns sein. Vorpersonale Wesen handeln als Teile von Zyklen oder Schleifen oder feedback-Reaktionen mit ihrer Umgebung . . . aber die Person *als* Person ist (allein) des urheberschaftlichen Handelns fähig, eines Handelns, das in der Person beginnt und nicht Re-aktion auf eine andernorts begonnene Handlung ist.“
- Kreativität wird also hier als *das* Charakteristikum des Personalen dargestellt, das demzufolge Gott bzw. der *zugrunde* liegenden Wirklichkeit in vollkommenem Maße zukommt. Zum Problem von Kreativität im Zusammenhang mit dem holistischen Begriff der Wirklichkeit vgl. M. v. Brück, *Sunyata in Madhyamika Philosophy and the Christian Concept of God*, in: *Jeevadhara* 78 Nov. 1983, 385–402.
- ³⁷ Teresa von Avila, *Weg zur Vollkommenheit*, Kap. 24
- ³⁸ J. Aumann, *The Practice of Prayer According to St. Teresa of Avila*, in: *Asian Religious Traditions and Christianity*, Thomasian Forum 2, Manila 1983, 204
- ³⁹ Aumann, aaO, 213f.

- ⁴⁰ Die kirchliche Tradition hat *meditatio* und *contemplatio* unterschieden. Meditation ist danach Konzentration auf ein Objekt, eine mehr reflektive Betrachtung eines Schriftwortes, der Leiden Christi usw., während Kontemplation letztlich die trans-objektive Einung des Bewußtseins in Gott ist. Beide sind Stadien auf einem Stufenweg, und sie werden hier als solche behandelt. Wir sprechen von Meditation und meinen damit alle Übungen, die in der nicht-dualistischen Erfahrung der Einheit mit und in Gott münden.
- ⁴¹ Albrecht, aaO, 142
- ⁴² M. v. Brück, *Holistic Vision in Eastern Religions – Reality as Consciousness*, in: *Indian Theological Studies* XXII/1, Bangalore 1985, 28–61; K.C. Pandey, *Abhinavagupta*, aaO; L.N. Sharma, *Kasmir Saivism*, (Bharatiya Vidya Prakashan) Varanasi 1972; Motilal Pandit, *Abhinavaguptas Contribution to Kasmira Saivism*, in: *Indian Theological Studies* XX/2–3, 1983, 137ff.
- ⁴³ Albrecht, aaO, 140ff.
- ⁴⁴ Die ansonsten sehr empfehlenswerte Schrift des „Franckforters“, die auch von Luther gepriesene *Theologia Deutsch*, verfällt leider auch in die Verneinung des Konkreten, und zwar äußerst vehement (Kap. 25). Sie argumentiert ähnlich wie manche indische Philosophen. Die geistigen Fronten verlaufen also keineswegs gradlinig zwischen den offiziellen Religionsbekenntnissen, sondern *in der Praxis jeder Religion*. Es lohnte der Mühe, auch pietistische, evangelikale, pfingstliche und charismatische Strömungen auf Grund dieses Gesichtspunktes zu untersuchen.
- ⁴⁵ *Aufrichtige Erzählung eines russischen Pilgers* (Hrsg. E. Jungclaussen), Freiburg 1974

12. Persönlichkeit der Wirklichkeit

- ¹ R. Panikkar, *The Law of Karma and the Historical Dimension of Man*, in: *Philosophy East and West* XXII, 1, Honolulu 1972, 37; (neugedruckt in: *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979, 362ff.)
- ² Der Begriff der „Zentrierung“ bezeichnet das Zum-Mittelpunkt-Kommen aller möglichen kategorialen Bestimmungen. Er transzendiert das Kategoriale, obwohl er sich im Kategoriale manifestiert.
- ³ Ch. Birch, *Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit: ... und füllt die Erde*, in: *Jesus Christus befreit und eint*. Vorträge von Nairobi (Hrsg. H. Krüger), *Ökumen. Rundschau*, Beiheft Nr. 30, Frankfurt a. M. 1976, 110
- ⁴ Ramdas Speaks, Bd. 3 (ed. by K. M. Munshi/R. R. Diwakar), Bombay 1971, 132. Verblüffend ähnlich ist die Formulierung von H. Ott, der von der „Über-Persönlichkeit des persönlichen Gottes“ spricht. (H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube* Bd. II *Der persönliche Gott*, Göttingen 1969, 165)
- ⁵ Basilus, Ep. 28, 8
- ⁶ Ott, aaO, 358
- ⁷ KU I, III, 11 und Śaṅkaras Kommentar
- ⁸ BG XV, 16–18
- ⁹ Der aristotelische Begriff der *νόησις νοήσεως* (Met. 1075 a 3f.), der als Identität von Subjekt und Objekt zu interpretieren ist, ist dem *cit*-Aspekt im Advaita ähnlich, aber nicht mit ihm identisch. Denn das reine Bewußtsein (*cit*) ist Moment an einem umfassenden Ganzen. Vgl. auch Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 689ff.
- ¹⁰ Barth bezieht diesen Gedanken auf das Wort Gottes, das nicht gebrochen ist im Gegensatz zum Menschenwort (KD I, 2, 405).
- ¹¹ Barth, KD IV, 1, 667
- ¹² Vgl. W. Pannenberg, *Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte*, in: *Grundfragen systematischer Theologie* Bd. II, Göttingen 1980, 117.
- ¹³ H. Ott, aaO, 380
- ¹⁴ Barth, KD III, 2, 433
- ¹⁵ Dies ist allerdings nicht die Position Śaṅkaras.
- ¹⁶ R. Otto, *West-östliche Mystik*, Gotha 1926, 284f.
- ¹⁷ W. Pannenberg, *Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden?*, Material zum 14. Evangelischen Kirchentag Stuttgart 1969, 11. Gott als den in Freiheit Liebenden zu bezeichnen, geht in der neueren evangelischen Theologie bekanntlich auf Karl Barth zurück.

- 18 Vgl. oben S. 57ff. und unten S. 251ff.; Panikkar, aaO, 25ff.
- 19 Diese, wie mir scheint glückliche, Formulierung entnehme ich W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, aaO, 344.
- 20 Vgl. R. V. DeSmet, Does Christianity profess Non-Dualism? in: The Clergy Monthly 37/9, New Delhi 1973, 354f. Paul Deussen schreibt: Das Selbst „ist der Vereinigungspunkt (*ekāyanam*) für alles, wie der Ocean für die Gewässer, das Ohr für die Töne, das Auge für die Gestalten“. (Das System des Vedānta, Leipzig 1883, 54) Indem wir diesen Vereinigungspunkt als Kristallisationspunkt deuten, der die Interrelationalität nicht nur zum Ausdruck bringt, sondern *ermöglicht* und strukturiert, reden wir von Personalität.
- 21 Wir können das Problem im einzelnen hier nicht weiter verfolgen. Vgl. M. v. Brück, Gemeinschaft oder Kollektivismus? Bemerkungen zur Transformation menschlicher Beziehungen, in: Rechtsstaat und Christentum Bd. II (Hrsg. E. Behrendt), München 1982, 173–195.
- 22 E. Pagels, The Gnostic Gospels, New York 1981, 40ff.
- 23 Pagels, aaO, XXXVIIIff.
- 24 J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, München 1980, bes. 215ff.
- 25 J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 342
- 26 J. Hick, Death and Eternal Life, London 1976, 297ff.
- 27 A. Köberle, Das geheimnisvolle Reich der Seele, Freiburg 1984, 89ff. Dies gilt auch für A. Rosenberg, Die Seelenreise, Olten 1952.
- 28 H. Torwesten, Sind wir nur einmal auf Erden? Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens, Freiburg 1983. Diese Arbeit bietet viele interessante Einzelargumente gegen Ungereimtheiten der katholischen wie protestantischen Eschatologien. Sie argumentiert, daß purgative Zwischenbereiche nur passive, der Reinkarnationsgedanke aber aktive Läuterung nach dem Tod zulasse, was eigentlich dem christlichen Liebes- und Freiheitsgedanken entgegenkommt (43). Das schließe keineswegs Gnade aus (49ff.) und verfälsche auch nicht die christliche Botschaft, sondern könnte vielleicht das Anliegen Jesu viel radikaler erfassen (76ff.). Im einzelnen leidet das Buch aber daran, daß die indischen (und auch die christlichen) Vorstellungen nicht differenziert genug dargestellt und vor allem die Eigenart des Advaita Vedānta *versus* populäre Vorstellungen gar nicht erfaßt wird (133ff.). Vor allem wird nicht präzise zwischen „Ich“, „Seele“ und *ātman* unterschieden, so daß nicht klar ist, *was* eigentlich reinkarniert wird. Die Deutung des Kreuzes als *coincidentia oppositorum* (160ff.) ist aber außerordentlich faszinierend. Ebenso kann man den Bemerkungen zum interreligiösen Dialog, in dem es nicht um „Vermengung“, sondern „Ergänzung“ der Gesichtspunkte gehe (170f.), weitgehend zustimmen. Im systematisch-theologischen Nachwort plädiert N. Klaes dafür, daß der „hinduistische Gegensatz von Einheit und Vielheit im Christentum noch einmal umfassen (ist) von der absoluten Freiheit göttlicher Liebe“ (199). Genau das versuchen wir durch die advaitische

Trinitätslehre präziser zu denken und im folgenden auf das Thema der Wiedergeburt zu beziehen.

- ²⁹ Hick, aaO, 366ff.
- ³⁰ Hick, aaO, 393
- ³¹ Köberle, aaO, 90ff. Richtig ist, daß Freude und Leid des Lebens relativen Wert haben und demzufolge kein *letztgültiges* Glück gewähren. *Kāma* (Genuß), *artha* (Pflicht) und *mokṣa* (Befreiung) bilden eine graduelle Wertskala.
- ³² Ingeborg Y. Wendt, Japanische Dynamik und indische Stagnation? Eine Antwort auf theoretische Entwicklungsmodelle, Darmstadt 1978, 144ff.
- ³³ Vgl. F. Capra, The Tao of Physics; Elisabeth Kübler-Ross' Schriften usw.
- ³⁴ R. Sheldrake, A New Science of Life. The Hypothesis of Formative Causation, Los Angeles 1981; A. P. Smith, Mutiny of the Beagle, in: ReVision VII/1, Spring 1984, 18ff.
- ³⁵ So m. E. unzutreffend Köberle, aaO, 90; vgl. oben 57ff.
- ³⁶ BU IV, IV, 5
- ³⁷ Sheldrake, aaO, 92ff.; 170ff.; vgl. auch D. Bohm, Wholeness and Implicate Order, London 1981, bes. 210ff.
- ³⁸ „Der Täter der Handlungen ist auch derjenige, der genießt!“ (SU II, 6); Panikkar, aaO, 366ff.
- ³⁹ Panikkar, aaO, 370
- ⁴⁰ Swami Chinmayananda, Vedanta the Science of Life, Bombay 1979, 220. Der dreifache indische Heilsweg (*jñāna*-, *bhakti*-, *karma-yoga*) wäre absurd, wenn dem nicht so wäre. Es ist bedauerlich, daß die christliche Theologie – wohl aus apologetischem Interesse – an dieser Stelle oft ungenau oder gar falsch argumentiert, z. B. O. V. Jathanna, The Decisiveness of the Christ-Event and the Universality of Christianity in a World of Religious Plurality, Bern 1981, 475ff.; leider auch Köberle, aaO, 96ff. (Das Verbot des Kuhschlachtens mit der *karman*-Theorie zu begründen, ist absurd, denn dann dürfte man auch keine Fliege töten, was für die Jains zutrifft, für die Hindus keineswegs.)
- ⁴¹ R. Panikkar, Rtatattva. A Preface to a Hindu-Christian Theology, in: Jeevadhara 49, Jan/Feb 1979, 39f.
- ⁴² Für eine detaillierte Darstellung der verschiedenen Wiedergeburtstheorien in Indien vgl. die ausgezeichnete Studie von A. L. Herman, The Problem of Evil and Indian Thought, Delhi/Varansi 1976, 143–230.
- ⁴³ Hick, aaO, 297f.
- ⁴⁴ Köberle, aaO, 108ff.
- ⁴⁵ J. Hick, Philosophy of Religion, New Delhi 1981, 107ff.
- ⁴⁶ Panikkar, The Law of Karman, aaO, 305f.
- ⁴⁷ Hick, Death and Eternal Life, aaO, 305f.

- 48 Japji, 4; zit. in Panikkar, aaO, Anm. 3
- 49 Śaṅkaras Kommentar zu BS I, 1, 5
- 50 Detailliert ist diese Theorie dargestellt von A. K. Coomaraswamy, On the One and Only Transmigrant, in: Selected Papers Vol. II, Bollingen Series LXXXIX (Princeton Univ. Press) 1977, 66ff.; vgl. auch Hick, aaO, 311ff.; Panikkar, aaO.
- 51 Hick, aaO, 315
- 52 BG XV, 8
- 53 BG VIII, 6
- 54 Coomaraswamy, aaO, 82
- 55 Das gilt keineswegs nur für den Buddhismus. Auch im Vedānta wird keine „Substanz“ wiedergeboren (MU III, 2 u. a.). Nicht das Leben, sondern das Feuer des Lebens wird weitergegeben, d. h. eine Energie subtilerer Ordnung. Der *ātman* ist etwas ganz anderes. (Coomaraswamy, aaO, 76)
- 56 Hick, aaO, 378
- 57 Köberle, aaO, 107ff.; vgl. besonders die Untersuchung von J. Stevenson, Reinkarnation. Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt, Freiburg i. Br. 1979
- 58 Vgl. Anm. 34 und das Buch von Bohm (Anm. 37). Es ist hier nicht der Ort, auf diese Modelle im einzelnen einzugehen. Vgl. dazu M. v. Brück, The Emerging Holistic Paradigm in the Light of Buddhist Śūnyata and the Christian Trinity, in: Proceedings of the Conf. on Paradigm Shifts: Buddhism and Christianity, Univ. of Honolulu, January 1984.
- 59 Hick, aaO, 383ff.
- 60 So Köberle, der bes. Jung-Stilling zitiert, aaO, 111.
- 61 Die buddhistische Ikonographie mildert bes. im Mahāyāna die Unerbittlichkeit dieses Gesetzes, indem sie den Buddha auch in der Hölle predigen läßt.
- 62 gegen Hick, aaO, 364
- 63 Vgl. die Ausführungen zur Kreativität oben (S. 148ff.).
- 64 Zit. nach Coomaraswamy, aaO, 70, Anm. 16
- 65 BG XIII, 16: *ca avibhaktam ca sthitam vibhaktam iva bhuteṣu* (ungeteilt und doch gleichsam geteilt in den Wesen)
- 66 Augustinus, Ep. ad Parthos, P. L. 35, 2055

13.. Heilswirken Christi und die Einheit der Wirklichkeit

- ¹ R. Panikkar, *Salvation in Christ: Concreteness and Universality*, The Supername, Santa Barbara 1972, 52
- ² H. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, New York 1982, 6
- ³ Panikkar, aaO, 37f.
- ⁴ Thomas von Aquino, *Summa Theol.* I, 34, 3: *Deus enim cognoscendo se cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum, est repraesentativum omnis ejus quod actu intelligitur. . . . Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum.* (zit. bei Panikkar, aaO, 43 A 2)
- ⁵ Śaṅkara, *Vivekacūḍāmaṇi*, 51
- ⁶ Śaṅkara, aaO, 3
- ⁷ S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, New Delhi 1971, 62, mit Bezug auf BG XVIII, 66.
- ⁸ Śaṅkaras Kommentar zu BG XVI, 4, vgl. oben S. 121.
- ⁹ Radhakrishnan, aaO, 63
- ¹⁰ W. McNamara, *Die Mystische Tradition des Christentums und die Psychologie*, in: *Transpersonale Psychologie* (Hrsg. Ch. T. Tart), Olten/Freiburg 1978, 528
- ¹¹ J. Aumann, *The Practice of Prayer according to St. Teresa of Avila*, in: *Asian Religious Traditions and Christianity* (Thomasian Forum 2), Manila 1983, 211ff.
- ¹² Augustinus, *Conf.* III, 6, 11: *tu autem eras interior intimo meo*; Luther, WA 23, 137, 33ff: Gott ist der Kreatur „tiefer, yinnerlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist“.
- ¹³ Abhishiktananda, *Yoga and Christian Prayer*, in: *The Clergy Monthly* 35, 11, Darjeeling 1971, 476
- ¹⁴ Gregor von Nyssa, *De Inst. Christ.*, P. G. XLVI, 289c
- ¹⁵ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, 198
- ¹⁶ Barth, KD I, i, 260f.
- ¹⁷ Clemens v. Alex., *Protr.* I, 5, 3
- ¹⁸ *Guidelines on Dialogue*, WCC Geneva 1979, Part II E. Synkretism, 14f.
- ¹⁹ Vgl. R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979; H. Ott, *The Beginning Dialogue between Christianity and Buddhism, the Concept of a 'Dialogical Theology' and the Possible Contribution of Heideggerian Thought*, in: *Japanese Religions*, Vol. II, 2–3, Sept 1980, 74ff. H. Ott möchte hier den Heideggerschen Begriff der „Nachbarschaft“ für die Beziehung zwischen den Religionen fruchtbar machen.

- ²⁰ R. Panikkar, *Rtatattva. A Preface to A Hindu-Christian Theology*, in: *Jeevadhara* 49, 1979, 60f.
- ²¹ H. Ott, *Einander Verstehen. Thesen und Bemerkungen zum Dialog*, in: *Denkpause im Dialog* (Hrsg. M. Mildemberger), Frankfurt a. M., 1978, 38
- ²² R. Panikkar, *Christians and the So-called „Non-Christians“*, in: *Cross Currents* 22, 3, 1972, 298
- ²³ D. Fischer-Barnicol, *Einführung zu: K. Nishitani, Was ist Religion?*, Frankfurt a. M. 1982, 16
- ²⁴ R. Panikkar, *The Dialogical Dialogue*, in: *The World's Religious Traditions*, (ed. by F. Whaling,) Edinburgh 1984, 216f.
- ²⁵ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, 180ff.
- ²⁶ S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, New Delhi 1977, 76
- ²⁷ H. Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt a. M. 1976, 368
- ²⁸ Panikkar, aaO, 217f.
- ²⁹ Ott, *The Beginning Dialogue*, aaO, 96
- ³⁰ Daß selbst der späte Karl Barth zögernd zu ähnlichen Aussagen kommt, wenn auch nicht auf der Grundlage trinitätstheologischer Erwägungen, habe ich andernorts dargestellt: M. v. Brück, *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen*, Berlin 1979.
- ³¹ v. Brück, aaO, 142ff. Der Begriff besagt, daß ontologisch alle Menschen auf der gleichen Stufe stehen, neotisch aber in verschiedenen Zusammenhängen leben. Er ist der Methode des Sokrates entnommen, für den Wahrheit im Dialog gefunden und durch Mäeutik – Geburtshelferkunst – ans Licht gebracht werden kann.
- ³² R. Panikkar, *Prolegomena to the Problem of Universality of the Church*, in: *Unique and Universal* (ed. by J. B. Chethimattam), Bangalore 1972, 155ff.

14. Umkehr zur Einheit – Kosmische Solidarität

- ¹ Vgl. M. v. Brück, Die vedāntische Erfahrung des Einen als Basis für Prinzipien der Ethik, in: ZMR 67 (1983), 163–190.
- ² BU V, II, 3. Der dritte Begriff wird gewöhnlich mit „Mitleid“ übersetzt. Da in diesem Wort weniger aktive Anteilnahme als passives Mit-dulden anklingt, ist er ungeeignet. Was gemeint ist, kann gut in Anlehnung an Albert Schweitzer mit dem Begriff „Ehrfurcht vor dem Leben“ wiedergegeben werden.
- ³ Śaṅkaras Kommentar zu BU V, II, 3
- ⁴ Śaṅkaras einleitender Kommentar zu BU V, III
- ⁵ BG II, 12–15; II, 48f.
- ⁶ BG XIII, 27
- ⁷ IU 6–8
- ⁸ IU 6; BG VI, 29
- ⁹ M. K. V. Iyer, Advaita Vedānta. According to Śaṅkara, Bombay 1964, 61
- ¹⁰ BU II, IV, 5
- ¹¹ BU I, IV, 8
- ¹² Vgl. Śaṅkaras Kommentar zu BU II, IV, 5. Daß diese Haltung nie konsequent in die Praxis umgesetzt wurde, ist z. B. Gandhis Kritik am orthodoxen Hinduismus: die Kastenlosen sind von der Einheit ausgeschlossen, da sie nicht einmal Zugang zu den Heiligen Schriften haben. Dieser eklatante Widerspruch ist auch vom Advaita Vedānta nicht beseitigt worden.
- ¹³ H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, Frankfurt a. M. 1976, 214
- ¹⁴ TU XI, 2–4 und Śaṅkaras Kommentar. Bei Śaṅkara überwiegt allerdings die Tendenz, den *jīvanmukta* aller Pflichten zu entbinden, d. h. die *pāramārthika*-Ebene vom *dharma* in diesem Sinn zu lösen.
- ¹⁵ BU IV, IV, 5
- ¹⁶ Swami Vimalānanda, Introduction. Chāndogya Upaniṣad, ed. by Sri Ramakrishna Math, Madras 1956, XXXII f.
- ¹⁷ M. Eliade, Yoga. Immortality and Freedom, Princeton 1973³, 88f.
- ¹⁸ Zimmer, aaO, 99f.
- ¹⁹ Ch. Birch, Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit . . . und füllt die Erde, in: Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von Nairobi (Hrsg. H. Krüger). Ökumen. Rundschau Beiheft 30, Frankfurt a. M. 1976, 108
- ²⁰ C. F. v. Weizsäcker, Notizen zum Gespräch über Physik und Religion,

in: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München 1977², 441

- ²¹ Eine Interpretation des *jīvanmukta*-Ideals in ausgezeichneter Analyse der klassischen Texte, wenn auch ohne expliziten Bezug zu religionssoziologischen Erwägungen, bietet Chacko Valiaveetil, *Liberated Life. Ideal of Jīvanmukta in Indian Religion specially in Śaiva Siddhānta*, Madurai 1980
- ²² R. Lannoy, *The Speaking Tree. A Study of Indian Culture and Society*, Oxford 1971, 20f.
- ²³ Vgl. BG III, 35; XVIII, 47.
- ²⁴ C. F. v. Weizsäcker, Selbstdarstellung, in: *Der Garten des Menschlichen*, aaO, 597

PERSONENVERZEICHNIS

(Die Anmerkungen sind nicht berücksichtigt.)

Abhinavagupta	184
Abhishiktānanda	9
Albrecht, C.	179
Anselm v. Canterbury	69
Aristoteles	84, 160
Athanasius	69, 77, 78
Augustinus	68, 80ff., 86, 95ff., 112, 115, 119, 122f., 125, 177, 180, 224, 237f.
Aurobindo	52, 257
Barth, K.	69, 119, 120f., 123, 124, 129f., 137, 149, 239
Basilius	77, 190
Bernhard v. Clairvaux	84, 85
Bohm, D.	219
Bonaventura	160
Buber, M.	179
Chrysostomus, J.	69
Clemens v. Alexandrien	118, 138, 239
Clemens v. Rom	200
Dante	139
Darwin, Ch.	206
DeSmet, R.V.	8
Descartes, R.	160
Deussen, P.	7, 23
Dilthey, W.	172
Dionysius Areopagita	84, 85, 118, 138
Eckhart	84, 88, 89f., 93, 105, 124, 162, 165, 176, 224
Einstein, A.	169
Feuerbach, L.	265
Franckforter	238
Franz v. Assisi	199
Freud, S.	265
Gallus, Th.	85
Gandhi, M.K.	248, 257
Gauḍapāda	34
Gebser, J.	17f.
Goethe, J.W. v.	51, 139
Gregor v. Nazianz	77f.
Gregor v. Nyssa	77f., 146, 239
Gregor Palamas	88
Griffiths, B.	9

Hegel, G.W.F.	9, 88, 109ff., 119, 124f., 126, 133f., 139, 154, 160, 173, 186, 196, 230, 265
Heidegger, M.	6, 139
Hick, J.	204, 206, 211, 218f.
Hilarius	69, 146
Hölderlin, F.	139
Hugo v. St. Viktor	160
Ignatius v. Loyola	88
Irenäus	70, 71, 72
Johannes Damascenus	79, 134
Johannes v. Kreuz	85, 88, 160, 180
Jung, C.G.	164, 211
Jüngel, E.	119, 130
Kant, I.	34, 109, 111, 166, 233
Köberle, A.	204f., 219
Kuhn, Th.	1
Leibniz, G.W.	206
Leisegang, H.	169
Lessing, G.E.	227
Luther, M.	8, 9, 84, 85, 88, 92, 93, 95, 96ff., 122, 137, 153, 165, 177, 180, 185, 190, 193, 198, 200, 238, 265
Madhva	7
Melanchthon, Ph.	139
Moltmann, J.	127ff., 202
Nāgārjuna	14, 88, 184
Newton, I.	169
Nikolaus v. Kues	90, 162
Origenes	67, 70, 75ff., 118
Ott, H.	6, 10, 167
Otto, R.	166
Pagels, E.	200
Panikkar, R.	9, 26, 52, 126, 208
Pannenberg, W.	124f., 129, 167
Parmenides	110, 139
Patañjali	14, 166, 182
Pelagius	237
Philo v. Alexandria	70, 142
Plato	29, 67, 118, 119, 155, 159, 160, 192
Protagoras	231
Rahner, K.	129, 130, 250
Ramana Maḥarṣi	42, 59, 60

Rāmānuja	7, 184
Ram Mohan Roy	257
Richard v. St. Viktor	84, 85, 139
Ruysbroeck, J. v.	84, 85, 86, 139
Śaṅkara	7, 14, 15, 16, 21ff., 32, 34ff., 41ff., 47, 50, 55ff., 59, 62, 65, 73, 74, 76, 84, 96, 108, 117, 136, 142, 154, 165, 191f., 194, 213, 236ff., 255, 257
Schelling, F.W.J.	137
Scotus Eriugena	84
Seuse, H.	84f., 88ff., 94f., 160, 165, 237
Sheldrake, R.	219
Smith, H.	232
Spinoza, B.	160
Stace, W.T.	166, 171
Tatian	145
Tauler, J.	84, 85, 88, 93ff., 160
Teresa v. Avila	85, 88, 180, 199, 238
Tersteegen, G.	93, 263
Tertullian	71ff., 76, 121, 145
Thomas v. Aquino	8, 22, 69, 84, 86, 123
Tillich, P.	68, 124, 125ff., 176
Torwesten, H.	204
Vivekānanda	64, 248, 257
Weber, M.	166
Weizsäcker, C.F. v.	1, 265
Wilber, K.	17, 170
Zimmer, H.	15

SACHVERZEICHNIS

(Die Anmerkungen sind nicht berücksichtigt.)

Aggressivität 62, 146, 181

–, kognitive 177

Agnostizismus 135

Analogie 31f., 79, 82f., 87, 96, 172

– Analogia entis 120

Anamnese 6

Anfechtung 92, 100f., 107, 108, 137, 154, 265

– Erfahrung 8f.

Angst 62, 181

Auferstehung 102, 107, 147, 148f., 229, 242, 254, 260

Auferweckung 130, 204f., 211, 226

Autonomie 66

Befreiungstheologie 4, 242

Bewußtheit 94, 161

– des Ganzen 203

– für das Ganze 198

–, in sich geeinte 162

–, meditative 162, 167

–, meditative und rationale 161

–, reine 185

–, überbewußte 116

–, überklare 185

–, ungegenständliche 56

Bewußtsein 21, 24, 28, 48, 64, 83, 85, 91, 116, 145, 244

–, analytisches 120

–, geeintes 33, 65, 86, 180, 182, 184

–, integrales 12, 164, 266

–, kosmisches 29

–, projizierendes 39

–, reines 26, 43, 53, 114, 192

–, transpersonales 18

–, universales 162, 188

–, transrationales 85

–, sich einendes 164

–, synthetisches 120

– meditatives Ganzheitsbewußtsein 173ff.

– Gottes 214

– Selbstbewußtsein 82, 112, 114, 116, 124, 224

– Struktur 260

– von der Versöhnung 112

– Grund des B. 87

– Stadien 164

– Zustände 17, 22, 65, 159

Bhagavad Gītā 7, 14, 19, 20, 41, 48, 51, 56f., 106, 191, 211f., 216, 224

Bhakti 14, 19f.

Buddhismus 14, 33, 65, 116, 139, 164, 204, 206

- Körper des Buddha 52
- Buddhistischer Einfluß 54

Creatio ex nihilo 101, 141f., 148f.

Dialektische Theologie 177

Dialog der Religionen 2ff., 132, 147, 206, 232, 240, 243ff.

- dialogisches Denken 158
- dialogische Theologie 2, 5, 9, 10, 169
- innerer Dialog 179
- intersubjektiver Dialog 179

Divinisation 87

Egozentrismus 38, 255, 265

Ekstase 59, 78

- ekstatische Verwandlung 68

Emanation 74, 75

Empiri(z)ismus 160, 170, 171

Entfremdung 127, 198, 245, 248, 257ff., 266

Erfahrung 5, 6, 8, 10, 27, 30, 54, 82, 133, 149, 159ff., 227f., 245f.

- , advaitische 9ff., 19, 32, 39, 55, 64, 107, 117, 126, 133f., 147, 158, 161ff., 184, 239, 253f., 257, 261

- , geschichtliche 117

- , holistische 230

- , intuitive 74

- , meditative 1, 69, 116, 139, 202

- , mystische 86, 88, 91, 93

- , religiöse 5, 10, 132, 265

- , spirituelle 221

- , transformative 43, 264

- , transpersonale 11

- , transrationale 121

- , trinitarische 9, 11, 158

- des Ergriffenseins 151

- des Ganzen 54, 160, 203

- des Geistes 128, 153

- Gottes 140

- Begriff der Erfahrung 10, 245

- Erfahrungsgrund 74

- Erfahrungshorizonte 15

- Erfahrungswissenschaften 54

Erkenntnis 21, 26, 32, 39, 82, 133, 161, 239f.

- , empirische 37

- , nicht-dualistische 56, 60ff., 136

- , rationale 83

- , reine 96

- , transrationale 34

- mittel 30, 34

- weisen 90, 168

- Gotteserkenntnis 69, 98, 103, 120, 253
- Selbsterkenntnis 64, 82, 244
- der Offenbarung 135
- des Selbst und Gottes 265
- Drang nach Erkenntnis 86
- Theorie der Erkenntnis 168ff.
- Erlösung 61, 69, 72f., 75, 97, 103f., 106, 119, 144, 152, 177, 231, 234
- Evolution 175, 206

Filioque 119, 150

Fülle (Gottes) 22, 23, 33f., 46, 53, 75, 76, 84, 88, 135, 141, 146, 151, 178, 234, 253, 257

- des Guten 143

Freiheit 22, 38, 49f., 66, 86, 91, 93, 102, 112, 114ff., 122, 139, 141, 143, 152, 157, 161, 188f., 193ff., 201, 208, 243

-, evangelische 2

-, menschliche 37, 40, 111, 115f., 117, 158, 235

-, relative 107

- des brahman 35

- Gottes 115, 117f., 123

- der Entscheidung 217

- des göttlichen Schaffens 260

- von Aggression 263

- von Dualismus 256

- von Furcht 30, 62

- vom Gesetz 150

Gebet 57ff., 60, 87, 105, 176ff., 198, 234, 238f., 245

-, kontemplatives 86

Gekreuzigter 69

Gelassenheit 62, 64, 86, 88, 91, 150, 202, 255f.

Gemeinschaft 5, 81f., 93, 129, 198ff.

-, dialogische 264

-, integrale 201

-, personale 3, 180

- mit Gott 97, 101, 107, 121, 128, 150, 179, 223

- in Gott 128

- mit Christus 78

- zwischen den Religionen 6

- der Erfahrenden 161, 167

- Konzept der Gemeinschaft 3

Gerechtigkeit 58, 72, 76, 196, 220, 244

-, schöpferische 127

Geschichte 14, 49f., 51, 108, 110, 114, 133, 136, 147f., 169, 196, 222, 227, 230, 248, 257f.

-, christliche 132

-, europäische 231

-, trinitarische 113, 116f., 128f.

- des Absoluten 114, 117

- des Bewußtseins 116f.
- Israels 226, 235, 251
- der Natur 116f.
- der Person 224
- der Schöpfung 228
- der Theologie 227
- Heilsgeschichte 147, 232, 252
- Ziel der Geschichte 143
- Geschichtsbegriff 148
- Geschichtlichkeit 209
- geschichtliches Handeln 138
- trans-historische Bedeutung 208
- Gewaltlosigkeit 62, 265
- Gewissen 167
- Gewißheit (von Erfahrung) 166
- Glaube 58f., 78, 85, 99f., 105f., 108, 121, 132, 134, 137, 167, 177, 181, 198, 209, 216, 227, 230, 249
 - , absoluter 126
 - , trinitarischer 135
 - Siva-Glaube 145
 - Glaubensentscheidung 204
 - Glaubenserfahrung 238, 254
- Gnade 41, 57ff., 86, 87f., 92, 94, 97ff., 158, 177, 209, 211, 212f., 216, 220, 234, 236ff., 251
 - unbedingte 224
- Gnadengeschehen 236
- Gnadenhandeln 137
- Gnadenwirkungen 178
- Gnosis 70, 72, 145
 - Gnostiker 71
 - gnostische Christologie 71
 - gnostischer Dualismus 72
- Gottesbeweise 22ff.
- Gottesbild 146
- Gottesidee 40
- Gottverlassenheit 137
- Guru 58, 153, 165, 166, 172, 181, 198ff., 242

Halluzination 166

Hermeneutik 229, 243

- , interreligiöse 242, 245
- des Dialogs 4, 5, 244f.
- hermeneutische Kriterien 167
- hermeneutische Methoden 171
- hermeneutisches Problem 240
- hermeneutische Struktur 171
- hermeneutischer Zirkel 171

Heteronomie 40, 66

Historizität 50f.

Identität 5, 11, 22, 30, 43, 55, 83, 89, 92, 101, 103, 109, 113, 125, 134,
 147, 158, 201ff., 241, 252, 264, 266
 – , advaitische 147
 – , individuelle 212
 – , neue 146
 – , tote 127, 175
 – , wahre 108, 147, 150
 – ganzheitliche Identitätsfindung 12, 106
 – Identitätsverlust 181
 – Satz der Identität 164
 – und Pluriformität 164
 – und Nicht-Identität 224
 – Christi 246
 – Identifikation 39, 55f., 59, 64f., 105, 121, 139
 Imago Dei 82, 96
 Imitatio Christi 103
 Immanenz 15, 22, 28, 53, 88, 104, 120, 141f., 148
 – , transzendente 107, 236
 Individuum 10
 – Individualität 163
 Inkarnation 97, 99, 102, 108, 127, 134, 140, 143, 146f., 149, 153, 158,
 163, 185, 218, 225f., 230, 241, 244, 251, 254
 – Inkarnationsglaube 221
 – Inkarnationstheologie 139
 Integration 108, 120, 127, 181ff., 198, 242, 257f.
 – , advaitische 185, 248
 – , dialektische 124
 – , erlösende 216
 – , kreative 243
 – des Ganzheitsbewußtseins 185
 – in das Ganze 221
 – der Persönlichkeit 203
 – Selbstintegration 135, 202
 – Integrationskraft 162
 Interrelationalität 61, 79, 112, 123, 126, 145, 174, 189, 195ff., 206f., 220,
 260
 – , advaitische 136, 147
 – , innertrinitarische 136
 – , transhistorische 251
 – des Personseins 122
 Irrationalität
 – und Überirrationalität 164

Jugendreligionen 3

Kastensystem 14, 255
 Kenōsis 146f., 155, 176, 249
 – kenotischer Prozeß 185
 Konformität

- mit Gott 162, 190
- mit Christus 76, 92, 94, 102ff., 105, 107, 108, 147, 198, 265
- Christusförmigkeit 92
- Kontemplation 51, 54, 57, 133, 136, 160, 170, 182, 238, 257, 260ff.
- kontemplative Einung 179
- Kosmologie 75
- Kreativität 23, 138, 141, 188f., 201, 205, 223, 252, 266
- , innertrinitarische 180
- des Geistes 149f.
- des Ursprungs 148
- Grund der Kreativität 143
- Kreuz 70, 97f., 100f., 121, 130, 146f., 149, 154, 196, 254, 260
- Kultus 165

- Lebensenergie 21, 47, 65, 150f., 168
- Leere 22, 33f., 54, 86
- Leiden 15, 16, 18, 62, 92, 127, 130, 211, 220, 258
- Liberum arbitrium 102, 107, 122, 238
- Liebe 63, 72, 82f., 84ff., 91, 93, 97, 113, 121ff., 135, 138, 150, 154, 161, 165, 177, 193ff., 216, 249, 256, 260ff.
- , einigende 119, 127
- , erlösende 68
- , innertrinitarische 87, 92, 138, 251
- , lebendige 122
- innergöttliches Liebesgeschehen 82, 83, 121
- Gottes 58, 68, 76, 90, 95, 108, 154, 220, 233f., 259
- zu Gott 221
- Liebeseinheit 59
- Spielen der Liebe mit sich selbst 117, 154, 196
- Ontologie der Liebe 125, 127

- Mādhyamika 14
- Manifestationsstufen 47, 48, 52, 132, 140, 144, 213
- Manifestationsebenen 223
- Form der Manifestation 100
- Selbstmanifestation 119, 136, 137
- Materie 48, 72, 95, 109, 141, 151, 172, 205, 219, 226
- materielle Fesseln 64
- Meditation 3, 9, 30, 32f., 39, 46, 53, 60, 64ff., 86f., 94, 105, 132, 163, 176ff., 199, 203, 206, 237, 245, 263
- , gegenständliche 56, 58, 183
- , gegenstandslose 65, 183
- Vorbereitung 255
- Menschwerdung Gottes 69, 74
- Modalismus 118, 129, 136, 190

- Neuplatonismus 71, 93, 105, 118, 158
- neuplatonische Begriffe 78
- neuplatonische Denkgewohnheit 80

- neuplatonische Emanationsvorstellung 78f.
- neuplatonische Philosophie 68, 138
- neuplatonische Tradition 84
- neuplatonischer Ursprung 70
- Nichts 22, 28, 33, 89, 91f., 94, 97f., 100f., 109ff., 130, 132, 137, 141, 148, 180, 263

- Offenbarung 21f., 41, 42, 57f., 80, 96f., 101, 105, 107f., 111ff, 117, 119ff., 131, 132ff., 140, 147, 181, 238, 245
- Offenbarer 144
- Jesu Christi 67
- Akt 157
- Begriffe 137
- Deutung 205
- Erfahrung 68
- Geschichtlichkeit 147f.
- Mächtigkeit 141, 157
- Strukturen 68
- Stufen 21f., 75
- Wahrheit 137
- Wirkung 157
- Selbstoffenbarung des Absoluten 55, 65
- Selbstoffenbarung Gottes 69, 118, 122f., 132, 140, 155
- Ökumene 227
- Ökumenismus 11
- Ökumenischer Rat 2, 240f.
- Ontonomie 66
- Opfer 56, 59f., 87, 207, 260

- Panentheismus 87
- panentheistische Vision 128
- Pantheismus 16, 43, 87, 229
- pantheistischer Monismus 132
- Paradigma 3, 108, 189, 197, 219, 229, 231ff.
- Paradigmenwechsel 1
- Partizipation 24, 50, 56, 58, 105f., 115, 121, 125ff., 139, 141, 147, 159ff., 167, 202f., 234, 246, 261
- am Absoluten 152
- an Gott 175, 235, 258
- am Göttlichen 221
- an der göttlichen Natur 180
- am trinitarischen Geistgeschehen 149
- an der Wirklichkeit 10
- Partizipationsverwirklichung 176
- partizipatorisches Element 87
- Perichorese 79f., 90, 115, 121, 125ff., 128ff., 133, 138, 154, 156ff., 174ff., 202, 224, 230, 234, 235, 239, 248, 254, 258ff.
- , transpersonale 203
- perichoretische Bewegung 246

- perichoretische Beziehung 156, 165, 185
- perichoretische Inexistenz 125
- perichoretische Liebe 196
- perichoretischer Prozeß 89, 124, 139, 251
- perichoretisches Sein 135
- Person 10, 31, 72, 77, 81, 86, 87, 89, 107, 121f., 133, 139, 143, 222ff., 232ff.
- , integrierte 198
- , trinitarische 94, 103, 113
- , überpersönliche 190
- , universale 225
- personale Beziehung 43, 81ff., 175
- personale Kommunion 233
- personales Selbst 175f., 184
- personale Struktur 125
- personales Zentrum 15
- Begriff 129
- Persönlichkeit 112f., 120, 123, 125, 208, 218f.
- Personhaftigkeit des Geistes 77ff., 104, 122
- Personhaftigkeit des Menschen 101
- personaler Charakter der Wirklichkeit 186
- Personalität 121, 126, 184, 186ff., 197, 236, 260, 266
- Gottes 75, 84
- des Geistes 83
- der Wirklichkeit 11
- und Individualität 127
- Transpersonalität 197
- transpersonale Personalität 29, 40f.
- transpersonale Lebenseinheit 179
- Persönlicher Gott 21, 23, 35, 38, 40ff., 53, 57, 106, 213, 232
- Präexistenz 145
- Proexistenz 6, 10
- Projektion 37, 38ff., 73, 97, 145, 190
- und Injektion 165
- projizierende Kraft 35
- Raum 21, 22, 25, 35, 37, 70, 121, 127, 169, 219, 224, 227
- räumliche Vorstellungsweise 104, 113
- Realpräsenz Christi 104
- Rechtfertigungslehre 98, 101, 105, 106
- Reich Gottes 151, 152, 226, 248, 253
- Religionsbegriff 159
- Repräsentationschristologie 144
- Resonanz 5, 6, 173, 176
- Raum 245
- Rgveda 19, 207
- Ruhe Gottes 155
- Sāṃkhya 23, 41, 64

Schöpfung 43ff., 72f., 75, 90, 97, 103f., 115, 119, 121, 128, 141ff., 148f.,
 152, 189, 223f., 228ff., 234, 250f., 242
 – Schöpfer 96, 104, 132, 144, 177
 – ewiger Schöpfer 112
 – Schöpfungswille 221
 – Schöpfungswort 74
 – Quelle des Schöpferischen 138
 – schöpferische Macht 68, 99
 – universale Schöpferkraft 151
 Schuld 210f.
 Schweigen 56, 66, 88, 94, 142, 179, 183
 –, gefülltes 263
 – schweigende Versenkung 57
 Seinsmächtigkeit 125
 Seinsverwirklichung 162, 167f.
 Selbsterfahrung 6, 185
 Selbsterlösung 56, 176, 184, 237ff.
 Selbstgerechtigkeit 62, 255
 Selbsttäuschung 166
 Selbstunterscheidung 84, 118ff., 140
 Soteriologie 75
 – soteriologische Frage 136
 – soteriologische Gewißheit 74
 – soteriologisches Interesse 35, 67
 – soteriologisches Moment 103
 – soteriologisches Motiv 77
 – soteriologische Notwendigkeit 227
 Sterben 19
 – des Ich 101
 – seiner selbst 113
 – und Wiederauferstehen 254
 Subjektivität 29, 165, 180, 186
 – Gottes 10
 – des Einen Subjektes 13f.
 Subordination 76, 79, 118, 124
 – subordinatianischer Gedanke 68, 70
 – subordinatianische Hierarchie 79
 – subordinatianische Theologie 71, 73
 Sünde 10f., 58, 61f., 63, 66, 69, 91, 94, 97ff., 109, 121, 154, 193ff., 198,
 235ff., 246, 248, 258
 – Vergebung 155
 Syllogismus 70
 Synergie 158
 Synkretismus 7, 11, 240ff.

Tantra 19
 – tantrische Strömungen 14, 145, 151
 Theismus 126, 159, 231
 –, abstrakter 124

Theodizee 206, 210f.
 Theologia (via) negativa 31ff., 55, 118f., 138
 Theophanie 13
 Theopoiesis 76, 77, 146, 149, 158, 194, 246
 Tod 30, 51, 62, 65, 91, 98ff., 102, 108, 120, 130, 184, 209, 212, 216ff.,
 229, 260
 – Gottes 112, 117
 – Jesu 149
 – Todesfurcht 65
 – Todesstunde 52
 Transfiguration 158
 –, materielle 221
 Transformation 150, 162f., 173, 179, 263
 –, personale 198
 –, soziale und individuelle 202
 Transzendenz 14, 22, 23, 42, 53, 79, 88, 104, 120, 140, 235
 –, absolute 229
 –, immanente 107, 142, 168, 236, 260
 – des ātman und brahman 16
 – transzendente Kraft 151f.
 Tritheismus 129, 136

 Ungeschaffene Energien 158
 Upaniṣaden 5, 20, 27f., 32, 39, 52, 54, 63, 119, 207, 236, 256f., 263
 Urenergie 29, 46, 47f., 52, 151, 187, 195

 Veda 210
 – vedische Diesseitigkeit 13
 Verifikation
 – von Erfahrung 10, 59, 160, 165ff.
 – mystischer Bewußtheit 167
 – Verfahren 170f.
 Versöhnung 97, 112, 117, 152, 189
 – Versöhner 101, 144
 – Botschaft 255
 – Geschehen 121
 Visio beatifica 158
 Volkskirche 3
 Vorsokratiker 28, 47

 Wahrheit 70, 82, 108, 110, 167, 177, 199, 227
 –, absolute und relative 54, 80, 139, 192, 235, 255
 –, offenbarte 85
 – Begriff 240
 – Findung 54
 – des Seins 146
 Weltverantwortung 4, 6, 244
 Wiedergeburt 49f., 204ff.
 – asiatische Lehren 10

Wille 21, 64, 71f., 74f., 79, 82, 237f.

–, freier 98

– Akt 56

– Gottes 92, 100, 102, 115

– des Menschen 92, 96, 100

– Willenseinheit 97

– egozentrisches Wollen 146

– göttliches Wollen 83, 107

– wahres Wollen 66

– Willensidentität 76

Wissen 21, 85

–, absolutes 116

–, empirisches 20, 27

–, heilsmächtiges 106

–, höheres 21, 28

–, intuitives 55

–, kontemplatives 85

Wort 21f., 52, 70f., 97ff., 105, 107, 140, 144, 185, 264

Yoga 3, 9, 19, 47, 56ff., 60, 64ff., 132, 151, 166f., 176ff., 206, 210, 257

Zeit 18, 21, 35, 36f., 49, 51, 70, 72, 81, 106, 127, 138, 148, 169, 189,
218f., 224, 227, 259

– Zeitlichkeit 51, 62, 209, 246

– Gleichzeitigkeit 104

– zeitliche Existenz 108

– zeitliche Vorstellung 113

– zeitewige Ganzheit 141

– überzeitliche Einheit 107

Zen 60, 65, 186, 263

Zwei-Naturen-Lehre 144

Zweites Vatikanisches Konzil 2

SANSKRIT – GLOSSAR

<i>Adhyāropa</i>	falsche Übertragung
<i>Advaita</i>	Nicht-Dualität
<i>Ākāśa</i>	Raum, Äther
<i>Ānanda</i>	Seligkeit
<i>Anirvacanīya</i>	unbestimmbar
<i>Antaryāmin</i>	innerer Lenker
<i>Ātman</i>	das (dem Empirischen transzendente) Selbst, das allen Dingen immanent ist
<i>Anubhava</i>	Erfahrung, direkte Schauung
<i>Avidyā</i>	Unwissenheit
<i>Bhakti</i>	liebende Hingabe (an Gott)
<i>Bhedābheda</i>	Unterscheidung in Nicht-Unterschiedenheit
<i>Brahman</i>	das Absolute, der letzte Grund der Wirklichkeit
<i>Buddha</i>	der Erwachte
<i>Cit</i>	Geist, Bewußtsein
<i>Dharma</i>	Eigenschaft, kosmische Ordnung, Gesetz
<i>Dhyāna</i>	Meditation
<i>Duḥkha</i>	Leiden
<i>Ekāgratā</i>	Konzentration des Bewußtseins auf einen Punkt
<i>Ēkam</i>	das Eine
<i>Guru</i>	Lehrer, spiritueller Meister
<i>Īśvara</i>	Herr, persönlicher Gott
<i>Jīva</i>	individuelles Ich
<i>Jīvanmukta</i>	ein „Lebend-Erlöster“, höchste Form der Vollendung
<i>Jñāna</i>	Erkenntnis, Weisheit
<i>Karman</i>	Tat, Zusammenhang von Ursache und Wirkung im materiellen wie moralisch-geistigen Bereich
<i>Karuṇā</i>	heilende Hinwendung, Mitleiden, Solidarität
<i>Lakṣyārtha</i>	übertragener Sinn
<i>Manas</i>	Verstand, Denken
<i>Mantra</i>	Meditations- und Gebetsformel
<i>Māyā</i>	schöpferische und zugleich verschleiernde Macht, Illusion
<i>Mokṣa (mukti)</i>	Befreiung
<i>Mukhyārtha</i>	eigentlicher Sinn

<i>Nāma – rūpa</i>	Name und Form
<i>Nididhyāsana</i>	Meditation
<i>Nirguṇa</i>	qualitätslos
<i>Nirvāṇa</i>	Verlöschen des Ich-Wahns
<i>Pāramārthika</i>	absoluter Erkenntnisstandpunkt, transrationales Erkennen
<i>Pradhāna</i>	ungeistige Urmaterie
<i>Pramāṇa</i>	Erkenntnismittel
<i>Prāṇa</i>	Lebensenergie, Urenergie, Atem
<i>Pūrṇa</i>	Fülle
<i>Puruṣa</i>	Person, personaler Urgott, geistiges Prinzip
<i>Rṣi</i>	Seher
<i>Rta</i>	ewige Ordnung, Weltgesetz
<i>Sādhana</i>	spiritueller Weg, methodische Übung
<i>Saḡuṇa</i>	durch Qualitäten bestimmt
<i>Śakti</i>	Kraft
<i>Samādhi</i>	vollendete Vereinigung, kontemplative Versenkung
<i>Samśāra</i>	empirische Welt, Kreislauf der Geburten
<i>Samśkāra</i>	Eindrücke, die von physisch-psychisch-geistiger Aktivität im Bewußtseinskontinuum des Subjekts zurückbleiben
<i>Sanmyāsa</i>	Entsagung
<i>Śānti</i>	Friede
<i>Śarīra</i>	Körper, Realitätsebene
<i>Sat</i>	Sein
<i>Satya</i>	Wahrheit
<i>Śraddhā</i>	Glaube, Vertrauen
<i>Śruti</i>	das Gehörte, die vedische Offenbarung, offenbarte und darum absolut gültige Schriften
<i>Śūkṣma</i>	feinstofflich, subtile Wirklichkeitsebene
<i>Sūnyata</i>	Leere
<i>Sūtra</i>	Merkspruch, Kompendium von Aphorismen
<i>Turiya</i>	der vierte, transrationale Bewußtseinszustand
<i>Upadhi</i>	begrenzende Bestimmung
<i>Upāsana</i>	gegenständliche Meditation
<i>Vāc</i>	Wort, Urklang
<i>Vyāvahārika</i>	relativer Erkenntnisstandpunkt, empirisches Erkennen